西方学术译丛

TWENTIETH CENTURY RELIGIOUS THOUGHT



TOHN MACQUARRIE

二十世纪宗教思想

约翰·麦奎利 著 ● 高师宁 何光沪 译

上海人民出版社

西方学术译丛

二十世纪宗教思想

约翰·麦奎利 著　　高师宁
何光沪 译

上海人民出版社

John Macquarrie

TWENTIETH CENTURY RELIGIOUS THOUGHT

The Frontiers of Philosophy and Theology,1900—1980.

根据纽约 Charles Scribner's Sons出版社1981年版译出

责任编辑　倪为国
封面装帧　袁银昌

・西方学术译丛・

二十世纪宗教思想

约翰・麦奎利 著

高师宁　何光沪　译

上海人民出版社出版、发行

（上海绍兴路54号）

新华书店上海发行所经销　常熟周行联营印刷厂印刷

开本 850×1156　1/32　印张 18.25　插页 2　字数 448,000

1989年7月第1版　1989年7月第1次印刷

印数 1—3,500

ISBN 7—208—00420—X/B·80

定价8.65元

西方学术译丛

出 版 絮 语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大

读者的学术眼界，也为了促成国内学术界的创造。应该承认，西方学术著作，甚至是那些巨制，基本上都不属于马克思主义的成果。但是，正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样，吸收非马克思主义的研究成果，有利于在新的历史条件下马克思主义的发展，有利于建设社会主义的新文化。所以，当我们着手编辑《西方学术译丛》时，却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书，是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作“地球村”，但是生活在地球这一端的我们，要全面了解另一端世界的学术状况，依然存在很多障碍和困难。为此，我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议，当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

译 者 序

要为这部介绍了两百多位思想家——几乎囊括了二十世纪西方所有的重要哲学家、神学家、宗教思想家以及研究宗教的人文科学家（包括人类学家、心理学家、历史学家、社会学家和宗教学家）甚至自然科学家——的宗教思想的书写一篇序言，其困难的程度，就好象一位第一次参观巴黎卢浮宫或北京紫禁城的游人，一出宫门就碰到记者采访，要他简短地谈谈观感一样。倘若我是那位被采访者，我想我只能说："内容太丰富了，印象太深刻了，以致我觉得一时无话可说！"也许，我还会再加上一句话："你要听我的观感，只能跟随我再走进去，同我边看边谈。不过那样一来，你的观感一定会比我更多，只好让我来听你的滔滔不绝了！"

真的，译者眼前的处境，就象一位刘姥姥！不过有些读者会说："你作为译者，虽然与卢浮宫或紫禁城的珍宝创造者们不可同日而语，但却好比一位讲解人员，或者那些珍宝出国展出时的工作人员，你总该先来介绍介绍，以利于我们理解呀！"

宗教之难于"讲解"，恰如艺术。对此二者的把握，感受和直观的作用丝毫不亚于理智上的"理解"，在二者的殿堂里，语言概念往往不敷应用，甚至显得多余。我曾有两次这样的体验，一次是听一位著名指挥家讲解某交响乐名曲，一次是听一位首席提琴手讲解某室内乐名作，听讲时也觉得头头是道，而一旦那辉煌壮丽的乐声震撼了心灵，那如泣如诉的旋律浸润着心扉，所有的"解说词"就飘散得无影无踪。对于很多美术杰作下面的文字说明，我也常有类似的感觉。所以倘在这里讲评这本书的内容，读者往下阅读时，定

会觉得我讲的话是何等无聊。也许，"介绍介绍"全书的一些特点，倒是读者比较需要的吧！

这本书所说的"宗教思想"，并不完全等同于宗教本身。它的副标题是《1900年～1980年的哲学与神学之边缘》。众所周知，哲学总要用理性所能理解的概念语言来阐述自己的内容，即令被称为"非理性主义"的存在主义哲学也不例外。否则萨特就该只写小说戏剧，海德格就该去写诗歌，两人就不必写《存在与虚无》和《存在与时间》之类的理论著作了。神学也要用理性所能理解的概念语言来阐述自己的内容，这一点虽然（尤其在我国）不那么众所周知，但却是一个事实，否则，作为阐释信仰内容的观念理论体系的神学，将无以区别于包含信仰、情感、体验、行为、礼仪和组织制度等等在内的宗教（尽管不少人常常把二者混为一谈）。这里所谓"边缘"，指的是哲学与神学相交叉或相重叠的部分，包括探讨宗教的根本问题的哲学，即宗教哲学，以及阐明宗教信仰的哲学意义的神学，即哲学神学（或称哲理神学）。哲学与神学不论从正面说还是从反面说，都是相互影响，相互渗透的。它们不仅讨论同一些有关世界和人生的根本问题，而且都使用哲理性的概念语言，都诉诸人的理性。当然，宗教哲学也包括无神论的和反宗教的哲学，即在价值观上对宗教采取否定态度的哲学。除此之外，这本书所说的"宗教思想"，还包括了大量所谓"对宗教的客观研究"即宗教学方面的思想，以及历史学、人类学、心理学和社会学方面的宗教观。这就难怪，本书既包括从巴特到蒂里希这样一些形形色色的神学家，也包括从考茨基到列宁这样一些大相径庭的无神论的马克思主义理论家；既包括从尼布尔到罗宾逊这样一些教会思想家，也包括从普朗克到爱因斯坦这样一些伟大科学家；既包括从马里坦到日尔松这样一些现代的护教论者，也包括从罗素到维特根斯坦这样一些冷静的分析论者。即令在同一哲学学派或思想流派（例如存在主义）内部，也既介绍有神论观点，又介绍无神论观点。除此以外，其他

学科内的时代泰斗如汤因比和斯本格勒、泰勒和弗雷泽、弗洛伊德和荣格、涂尔干和韦伯、奥托和埃利阿德等人关于宗教的思想，本书也同样作了介绍。尤为难得的是，这本书包容了迄至1980年的当今西方宗教思想和宗教运动，介绍了欧洲、英美和拉美影响宗教的主要哲学思想、新教和天主教神学思想、世俗神学或“上帝之死”神学、黑人神学、解放神学和妇女神学等等新近的动向。

凡此种种，使得这本书成了一部二十世纪西方宗教思想的百科全书或者工具书。作为百科全书，它信息量大而篇幅极小；作为工具书，它不仅叙述详尽，而且有分析有论述，可以展现思想发展史的轨迹。所以，这部在西方也很少见的全面系统地介绍当代宗教思想（不只是一家一派之言）的著作，对于几十年未见过这方面资料的我国读者来说，实在兼有当代西方宗教思想（包含宗教哲学、哲理神学和宗教科学等在内）的百科全书、工具书及思想史的三合一的性质。

本书作者约翰·麦奎利（John Macquarrie, 1919～ ）是当代著名的英国哲学家、神学家、宗教思想家，曾担任英国和美国几所著名学府的教授。他的著述甚丰，主要有《存在主义神学》、《基督教神学原理》、《谈论上帝》等十余种。他曾与美国哲学家E.罗宾逊合作，将存在主义哲学的经典著作《存在与时间》译成英文。由于十分推崇海德格和蒂里希，他曾被人称为存在主义神学家，但他并不认为自己是一位存在主义者。按照译者的看法，他在哲学和神学两方面都是一位兼收并容的折衷主义者。他的思想的最大特点是中庸平和、持平稳重，但又不脱离现代世界的实际。这十分明显地反映在他的系统神学著作《基督教神学原理》中（然而他新近的吉福德演讲录《探索神性》一书提出了一种独创的新理论，名曰“辩证有神论”，译者尚未仔细研读此书，故尔不敢妄评）。这种特点也反映在这本《二十世纪宗教思想》中。在这本涉及范围极广的介绍他人思想的著作里，麦奎利尽力排除了宗教的和宗派的偏见，公

正地对待各种立场。他作为神学家给予哲学以极高的地位，把哲学视为神学思想在各个时代的理论根基。他在材料的选择上以普遍搜罗、兼容并蓄为宗旨，不但收进了很多不直接论及宗教但可能对宗教产生间接影响的哲学派别，甚至引人注目地给了各种反宗教的哲学思潮以相当多的篇幅。在对各种思想的解说上，他力求公平和忠实。虽然他不可能没有自己的立场和见解，但他一方面努力使自己的分析和批判持平公允，另一方面则把这种分析和批判同对各个思想家的思想的介绍严格划分开来，避免对他人思想的割裂、歪曲和误解（我认为这是对思想史著作的起码的、但常常被忽略的要求）。麦奎利还尽力总结了这近百年宗教思想发展的特点，作出了比较和分类，为我们提供了一幅既纷繁多样又连贯完整的二十世纪西方宗教思想发展的图景。

今天，在我们这个小小的“地球村”里，西方人对东方宗教（包括儒教、佛教、道教以及印度教、锡克教和神道教等等）的兴趣在日益增长，了解也日益深入；东方人（包括我们中国人）也不能不去深入了解西方邻居的灵魂——了解西方的宗教思想，首先是基督教的思想。关于西方古代的和中世纪的宗教思想，我们似乎早有所闻，尽管有不少走样和误解也罢。但是关于西方近代特别是现当代的宗教思想，我们则几乎毫无所知了！这种东西方相互了解的不对等状态是不应该的，而且在很大程度上是我们自己造成的。

现在已有越来越多的人认识到了宗教在历史发展和现实生活，尤其在人类文化中的重要地位，认识到了研究宗教的必要性。要在宗教这一重要问题上得出自己的结论，我们必须了解世界上已经出现的结论。要在自己的道路上探索，我们必须借鉴别人的探索。我们不能无视思考着的人们的思想，我们不应拒绝世界和历史提供的光！但是，正因为我们的目的，是要就宗教本身作出自己的思考，所以我要借用本文开头的比喻说，读者端详每件展品后的滔滔不绝或者思绪绵绵，那才是译者的心愿！

前　言

本书第一版问世已将近二十年。它追溯了1900年至1960年间西方宗教思想的历史，表明了在众多的相互冲突的观点中，有某些可以看出来的类型和动向。然而自1960年以来，已出现了许多新的发展，今天我们已到达了一个不同于以前的境地。所以我又新加上了很长的一章（我想它在本书中是最长的一章！），继续叙述了从动荡不安的六十年代到较为平静的七十年代直到1980年的历史。除了最新的传记细节之外，原来的章节一仍其旧。我愿向本书出版者——伦敦SCM出版社和纽约查尔斯·斯克莱布纳父子公司表示我真诚的谢意，在准备这部新版的过程中，他们给了我很大的鼓励。

由于本书的宗旨，是要为穿过这错综复杂和令人困惑的领域提供向导，因而，精确的解说就是极其重要的。我力求公平地对待每一个人，不歪曲任何人的思想。然而，对于本书所涉及的这样广阔的一个领域，显然，任何单独的一个人都不可能具有细节上的了解。虽然我坚持努力做到决不把在其本人著作中找不到（在我看来是）明显证据的观点归之于人，但是，若有强调的偏差和明显的误解，无疑应该由我负责。然而，如果我们认为，为了在整个画面的背景下来了解和评价这些东西，有时候越出自己狭隘的专业界限也是值得的，那么，我就不得不冒这种风险。

一本书如果只是报道谁说了些什么，那它一定是枯燥无味的。所以本书在引用很多材料时，对其所说明的观点都进行了分析和批判。但是总的来说，这种批判是与解说彼此分开的，而且我希望

大多数的批判是公正的，是出自相互冲突的立场本身，而不只是表达我个人的反应。

要研究人们关于宗教问题实际上说了些什么，而同时不去掌握问题本身，是不可能的。象本书这一类的书籍的最终目的，应该是使这些问题本身得到某种澄清。这并不意味着要使读者最后得到一个固定的结论。如果本书激起了读者对这些问题的兴趣，鼓励他自己去读一些本书讨论过的作家的著作，使他能够了解当前的问题所在，了解对付这些问题的颇有希望的方法，那么本书的目的就算达到了。

据我所知，迄今还没有一本书涉及的领域与本书完全相同。然而有很多书在不同的方面与本书的领域有所重叠。我从这类书中获益非浅，我希望在本书中已充分地说明了我的谢意和它们对我的帮助。

约翰·麦奎利

1981年1月

于牛津大学

目　录

第一章　导　论

1. 本书研究的范围、方法和目的

用一篇介绍本书研究所采用的方法和原则的冗长讨论来烦扰读者，这是不可取，也不必要的。这些方法如果使用得成功，那么在以后的篇章中它们就会足够明白地显现出来。尽管如此，对于任何一个胆敢从事本书标题所表示的范围如此广阔的主题的人，大家会期待他一开始就说说他在自己的研究中打算包括些什么内容，他计划如何去研究他的主题，他要他的研究服务于什么目的。

首先，我们必须划定我们称之为“宗教思想”的这一领域的范围。在此使用的“宗教思想”一语，包括对于宗教核心问题的所有各种带有哲学性质的严肃的反思。它将包括被视为哲学分支的“宗教哲学”(它关注的是解释和评价宗教)，也包括被视为神学分支的“哲理神学”(它关注的是阐明并考察某种宗教信仰的哲学含义)。它将排除那些与宗教无直接关系的哲学领域，也将排除那些缺乏直接的哲学趣味的教义和教会方面的神学问题。然而，有一点是很清楚的：在此我们必须给予自己某些自由，因为一种根本不谈及宗教的哲学观点，有可能对宗教思想产生重要影响，而一种宣称与哲学无关的纯粹的教义神学，也可能自身隐含着哲学的意义。

于是，我们的主题材料就形成了一个边缘地带，即哲学与神学之间的边界地带。我们必须探究本世纪在这个边界地区所发生的事情，然而为了理解清楚，我们也许不得不偶尔深入哲学一边或神

学一边的内地去旅行一番。在边界地区，总在进行着许许多多形形色色的活动。存在着和平的买卖和交易。所以我们将发现哲学
16 家和神学家之间的思想交流。哲学家也许会发现一条宗教教义，甚至一则神话表达了某种真理，而神学家也会欢迎某种哲学为解释宗教信仰提供了概念的工具。也许还存在一定数量的走私。一位哲学家在进行自己的哲学探索时，也许会怀着神学的动机，这种动机也许连他自己也未觉察，而且还破坏了他探索的自由；而一位神学家也许会一心一意要使其信仰符合于某种哲学，结果在此过程中却歪曲了这种信仰。一条边界线也会成为狂暴战争的战场。我们必须既考虑肯定的评价，也考虑否定的评价，不论这些评价是由反对神学家的哲学家作出的，还是由反对哲学家的神学家作出的。即使在这条边界寂静无声，哲学家似乎完全漠视宗教或神学家全然不关心哲学之时，我们也得问问形成这种事态的缘由，探究一下其中隐含着什么样的判断。

除了限于前面意义上所解释的宗教思想，我们的主题还将在另外两方面加以限制。正如书名所表明的，我们将限于二十世纪之内。然而，在两个世纪之间是不可能进行截然的划分的，这就使我们必须注意那些虽然其工作多半在上一世纪已经完成，但在本世纪初叶仍然活着，并很活跃的思想家。另外，我们还将只限于讨论西方文化中的宗教思想。我们这样做当然不是因为不尊重其他的文化。的确，象印度的S.拉达克里希南和日本的D.T.铃木——这里只顺便提提西方熟知其作品的两位——在我们时代的宗教哲学家中就享有很高的地位。然而，西方文化已构成了某种统一体，要想将我们的探索扩展而超乎于西方文化之外（即便我们有能力这么做），必然使我们处于几乎是不可克服的复杂局面之中。

这样划定了我们的领域之后，现在我们该来谈谈我们借以最好地进行探索的方法的问题了。这里有一大堆问题要解决——选

择的问题，解说的问题，比较的问题，批判的问题，还有年代编排的问题。我们必须十分简要地说明我们打算如何处理每一个问题。

我们面临的领域是一个十分广大的领域，所以第一个问题必然是选择的问题。在本世纪就与我们的主题有关的种种问题进行写作的大量哲学家和神学家当中，我们为揭示这一时期宗教思想的倾向这一目的应该选择哪一些呢？没有两个人会作出相同的选择。而且，显然任何选择都必然会受到主观因素的影响——还有 17
不少选择者个人知识方面的限制。我们的目的是使选择尽可能地普遍，这样，除了那些吸引了广泛注意的观点之外，比较鲜为人知的那些观点也能让人们听到。只有这样，我们才能希望得到一幅平衡而全面的图景，它可以向我们展现出现代和当代宗教思想的光谱上绚丽多彩的颜色。

关于解说问题，我们的目的首先必须是公正。然而这也绝非易事。企图用寥寥几小段话来概括作者需要用几大卷书方可适当表达的复杂思想，终究是一件难得其要领的事情。我们尽可能紧紧地扣住作者自己的作品，采用他们自己的术语，并在可能的地方引用作者的原话，这样我们就能很好地避免对他们思想的歪曲。

选择和解说只是我们的任务的开端，因为一本书倘若只记载谁说了些什么，就只能是一本枯燥沉闷的书。我们还要对各种各样的思想家进行比较，指出他们的异同。这样我们才可能把他们归入不同的类别，每一类别都代表了一种或多或少是独特的思想类型。在某些情况下，一个类别是如此的确定，以致构成了一个可以明确定义的学派；在另一些情况下，某个类别却十分松散，只不过是论述我们的主题的一种方式而已。总之，存在着某种重合，所以我们必须对这些类别本身进行比较，说明一种类型的思想是如何汇入另一种的。

我们将要提出的批判，并不以关于宗教哲学应该说些什么的

先入之见为基础。它只限于这样一些问题：一种特定的对宗教的解释是否言之成理，它是否适合于它想要论述的现象，它是否与我们从其他来源知道的东西有关联，它在多大程度上依赖于未加批判地接受的前提，等等。我们这么说，也就等于宣告我们所努力的目标是要尽可能地公平。我们无权宣称自己象奥林匹斯山上的诸神那样地超然，因为这样宣称显然是自负而荒唐的。除非从某种观点出发，否则根本就没法就这些问题写作。笔者将在结束本书以前表明自己的观点。但笔者也将尽力不把自己的观点强加于读者，以便让读者根据每一种观点自身的是非曲直去思考。

年代编排的问题是最难处理的问题之一。正如各种不同类型
18 的思想，在观点与论述上都相互渗透一样，它们在时间上也是彼此重叠的。我们无法划出鲜明的界线，说某年某年之后，某些类型的思想被另一些类型的思想取代了。不过，我们准备将本世纪的宗教思想划分为三个阶段。第一阶段是十九世纪已经得到发展的观点在进入二十世纪后的继续。在第二阶段，我们发现有一些显然属于二十世纪的新思潮，但是这些思潮，至少就其原初的形式而言，已经度过了自己的全盛时期，不是已经衰落，就是已经转化成为更新的思潮了。第三阶段的思潮，是那些至今仍然占据着这个领域的思潮。通过一些把我们从一个阶段引入下一个阶段的过渡性章节，我们的历史叙述就具有了某种连续性。

这些就是我们将要努力记取的有关方法论方面的考虑。结果我们的研究，就采取了一种颇象穆索尔斯基的著名音乐作品《展览会的图画》的形式。在这部乐曲中，穆索尔斯基带着我们穿过一系列的图画，一幅一幅地加以描述，并记下他自己的印象，同时借助在我们通过画廊时反复“流动”的主题，提供了一种连续性。

最后，我们还可以问问我们即将开始的这样一种概述的目的何在。当然，这本书可以作为一种指南或一本便捷工具书而发挥作用。或者也可以说，在这个过分专业化的时代，获得对任何一门

学科的概略认识是很有益的，这样可以使我们的思想摆脱一些狭隘性。然而，我们应当记住一个更为重要的目的。不研究问题本身，就不可能研究任何问题的历史。通过研究人们对于宗教问题实际上已经说了些什么，一个人就可以希望达到对这些问题的更清楚的理解，可以看到解决这些问题的途径，哪些是行得通的，哪些是行不通的。但是，这一野心更大的目标在多大程度上得以实现，只能在我们探索的终点，通过我们的结论来判断——假如我们果真有幸能够接近这个目标的话。

有关我们研究的范围、方法和目的的一般性考虑，已经说得够多了。现在我们必须转入主题本身，作一点初步的环顾。

2. 初步的环顾

如果一个人在二十世纪的第一天思考宗教问题，他的思想与
十九世纪下半叶人们所持有的思想大概不会两样。如前所述，我 19
们叙述的第一阶段，是前一世纪已得到发展的观念在本世纪的继续。

当我们回顾那个时代人们所持有的观点时，也许它们在今天看来似乎早已过时，甚至似乎是来自另一个世界。然而它们肯定并没有那种枯燥乏味的一致性，而是呈现出十分丰富多彩的多样性。让我们聆听一下英国哲理神学家J.R.伊林沃思关于本世纪初叶思想的多样性所说的话："对当代观念的一种真正完整的概括，一定会在其中揭示出多样性，而不是统一性——一大堆不一致的而且常常是互不相容的观点，所有这些观点在某种意义上都可称为现代的，但是没有一个能够称为这个时代的典型代表，它们相互接近，相互交织，而后又分道扬镳——形成了思想的种种主流、支流，湍流与逆流。"①

① 《神的超验性》，第1～2页。

然而我们还是能大概确定这些观点所属的年代，因为尽管所提出的思想形形色色——有唯心主义、唯灵论、自然主义、唯物主义等等——却仍然有某些特征，是那个时代流行的大多数思想类型所共同具有的。当我们隔着这一段距离来回顾它们时，这些特征是显而易见的，也许还显得更加突出、更加清楚了，因为它们已经不容易影响今天多数人的思想了。我们观察事物的方式已经改变，于是，当我们拿起一本本世纪初写成的有关我们这个主题的书来读时，会得到某种陌生的印象。当然，我们不能说这种变化是更好还是更坏。但是我们不能不注意到一种很彻底的变化，而我们的任务就是要追溯各种转变和中间环节，这些环节导致本世纪初西方宗教思想中流行的观点转向了我们今天所了解的那些观点。

在本世纪初期大多数思想类型所共有，而对我们来说绝不是那么容易接受的特征中，有一项是乐观主义。当然，要对“乐观主义”这样一个含糊不清的词作一些肤浅无聊的一般化的判断，那是再容易不过了。然而确实可以说，在本世纪初大多数思想流派中，某种精神上的轻快情绪是十分明显的，而当世界日益分裂和动荡之时，这种轻快情绪就越来越被压倒了。乐观主义反映了文明在那些较早年代的相对稳定和扩展，而一种严肃的审慎则反映出我们这个时代的种种忧虑。今天，对于这样一类唯心主义者的乐观主义，将不会有什么反应，例如亨利·琼斯爵士，他在结束吉福德
20 讲座的讲演时，向他的听众保证“人类环境将具有友善与互助的性质”；① 或者象约西亚·罗伊斯，他断言“世界作为一个整体，现在是而且必然是绝对好的。”② 既然科学本身已显示出它即使在物质福利方面也具有两面性，那么我们就应当踌躇再三，才决定是否赞同詹姆斯.G.弗雷泽爵士所表达的另一种乐观主义了，他认为：乐观主义“无论怎么强调进步——未来物质上的进步以及道德和

① 《探究的信仰》，第360页。
② 《哲学的宗教方面》，第444页。

智力上的进步——的希望是同科学的命运休戚相关的，都不会过分。"① 也许是由于在二十世纪我们所目睹的一些恐怖事件，当代的神学家们都倾向于深入考虑人类天性中的罪性，他们当中很少有人赞同阿道夫·冯·哈那克的下述勉励所包含的关于人的乐观主义观点：我们应当"怀着坚定的意愿，去证实在我们内心生活的顶峰，作为至高的善而闪闪发光的那些力量和标准。"② 当然，人们也会发现一些悲观主义的论调，但是总的说来，乐观主义是占优势的。我们在此所引的那一时期著作中的孤立的句子，还需根据上下文来进行研究，才能对之有恰当的理解——随着本书的展开，我们希望对这些著作作出更公正的评价——尽管如此，这些句子还是表现了一种在本世纪初盛行一时而现在却几乎销声匿迹了的乐观主义。

这种乐观主义与作为那个时期特征的另一种观点——发展或进化的观点密切相关。这种观点或者具有较多的黑格尔主义色彩，或者具有较多的达尔文主义色彩，但它总以这种方式或那种方式，在不同类型的思想中反复出现。在彼此歧异如此之大的作家如爱德华·克尔德与恩斯特·海克尔的身上，这种观点都十分突出。当然，进化论的观点仍然是一种我们认为有很高价值的观点。但是，我们已经开始用较有批判性的眼光，在作为一种科学假设的进化论与作为一种哲学一般理论的进化论之间作了区分，对于前者，我们可以在其自身的领域内予以采纳，对于后者，我们也许十分怀疑。如果它竟膨胀为一种关于一般的、不可避免的过程的观点，在这种过程中，后来者一定更先进，而先进就意味着更好更真的话，我们便会更加怀疑它了。

尽管有这些进化论观点，在本世纪初提出的大多数思想中，"实体"的概念仍然占有主导的地位。实体可能是精神的，也可能

① 《金枝》，第712页。

② 《什么是基督教?》，第301页。

是物质的，可能存在着一种实体，也可能存在着多种实体，实体甚
21 至可能被认为是活动的，但是从本质上说，它是一种静态的观念，而且，可以说，它是以固体的持久的物体性质作为解说自身的原型的。关于“实体”的概念是否必不可少，这个问题是很有争议的；但是哲学的兴趣现在已从实体转向了诸如事件、过程、功能、生命之类的动态的概念，这却是毫无疑问的。

那个时代的各种哲学还有一个特征，就是具有全面完整的性质。那些哲学家都以系统的论述为目标。根据威廉·文德尔班的说法，在十九世纪与二十世纪之交流行的用法中，“哲学”这一术语意味着“科学地论述有关宇宙和人生的一般问题。”① 从事于十分有限的问题的当代的分析哲学家，在关于自己的学科的这样一个定义面前一定会退缩。由于具有完整全面的性质，本世纪初的任何哲学都在一定程度上关注宗教问题。在神学家那方面，也常常力求在哲学中确证自己的信仰。于是出现了二者之间相当密切的联系。迪安·英格甚至宣称“哲学的目标与宗教的目标是相同的——即对于完善者的完善的理解。”② 即使近来我们又看到了哲学与神学开始彼此靠拢，但在我们这个时代的大部分时间中，二者一直是各行其道的，而且二者之间也不存在象本世纪初那样紧密的关系。我们也会注意到，一种全面系统的哲学总是倾向于采取某种终极的态度。在提到哲学的任务时，伯纳德·鲍桑葵评论说：“我不隐瞒我的这个信念，即，大体上说来，这项工作已经完成了。” ③ 对于鲍桑葵来说，再补充这样一句话只会更好：在他的生命结束之前，他实际上面临着在此期间已经出现的种种新的趋向。但是，对于我们这些能够回顾以往的六十多年，能够看到唯心主义如何衰败下去，能够看到确立已久的传统如何垮台，而种种

① 《哲学史》，第一卷，第1页。
② 《哲学与宗教》，载于《当代英国哲学》第一册，J.H.穆尔赫德编，第191页。
③ 《个体性与价值的原则》，前言，第5页。

新的思潮又如何成形的人来说，一切似乎都处于转变之中，一切都是在不断流逝的。

以上是我们在二十世纪宗教思想的第一阶段所发现的一些反复出现的特征。它们之所以引起我们的注意，是因为在我们时代的思想中很难见到这些特征了。然而，正如我们已经注意到的，这个第一阶段——它包含这样一些类型的思想，它们在十九世纪已有了充分的发展，但在二十世纪刚开始的那些岁月仍然富于生命力——呈现出明显的多样性。我们如何将它的各种不同的表现形式分类呢？

最清楚的分野在于：一方是唯心主义或唯灵论类型的思想，另 22
一方是自然主义类型的思想。但是，象“唯心主义”和“自然主义”之类术语，只不过是一些方便的标签，它们的含义在不同的背景中是各色各样的。广义上的“唯心主义”一词，可以用于彼此相去甚远的一些思潮，如新黑格尔主义者的思辨唯心主义和新康德主义者的批判唯心主义，在上个世纪与本世纪之交，这两个派别都是生机勃勃的。在新黑格尔主义者本身之中，又有绝对唯心主义者与人格唯心主义者之分。另外，还有一个值得注意的唯灵论或人格论类型的思想家集团，他们与传统形式的唯心主义的关系是极其松散的。于是在我们叙述的第一阶段中，我们可以区分出宗教思想的五个主要类型。

如果我们将这些类型安排在思辨唯心主义与实证自然主义这两个极端之间，我们对第一阶段的概述就将包括以下题目：达到了绝对唯心主义顶峰的英美哲学中的新黑格尔主义运动，以及这个运动在神学中的影响（第二章）；由于反对把人格湮没在绝对中的倾向，而在新黑格尔主义内部兴起的人格唯心主义，以及它在神学方面的对应物（第三章）；出现在不同的国家中，不同的背景下的一些哲学，这些哲学大致都以唯灵论、有神论和人格论为特征（第四章）；主要出现于德国的新康德主义哲学及其同盟军利奇尔主义神

学，它以价值观念为解释宗教的核心（第五章）；根据生物学、人类学和心理学对宗教所作的自然主义和实证主义的种种解释（第六章）。

第二章　绝对唯心主义 23

3. 英语国家中的唯心主义

"唯心主义"一词所指的是这样一些类型各异的哲学学说，这些哲学学说全都以这种或那种方式，把物质客体视为仅仅与经验的主体相关联而存在，因而它们都根据思维或经验来设想实在。在我们即将考察的这个类型的唯心主义学说里，物质客体是与一种包容一切的、绝对的经验相关联的，我们人类的有限思维也以某种方式包含在这包容一切的、绝对的经验之中。

这种类型的唯心主义，十九世纪初期在德国十分盛行，可是它在自己的故乡度过了鼎盛时代之后很久，又在英语国家经历了一次引人注目的复兴，到二十世纪之初，它竟在英语国家成了占主导地位的哲学。然而，这种新的唯心主义并不仅仅是重述一种老的哲学。它很快就具有了自己所独有的一些特征。用一位采取中立态度的评论家基多·德·卢杰罗的话来说：它并非"种种外来观念的一种简单重复，而是一种绝对富于独创性的思潮，它从黑格尔那里汲取了动力，但却彻底地改造了黑格尔的理论"。①

德国唯心主义开始渗入英语世界，起初是通过一些诗人和文学家的影响，其中的杰出代表有英国的柯勒律治和卡莱尔，以及美国的爱默生。只是在十九世纪最后的三十多年里，唯心主义才在英语国家中那些主要不是文学家而是哲学家的人当中立住了脚

① 《现代哲学》，第261页。

跟。这个运动的先驱有英国的J·H·斯特林和T·H格林，以及
美国的W·T·哈里斯。从康德开始，整个德国唯心主义思潮造
成了很深的影响，也许，把这个德国思潮内部的种种流派合在一起
24 来考虑，有助于说明英美唯心主义的某些独特之处。无论如何，影
响了这个新思潮的首先是黑格尔，这么说是千真万确的，无论黑格
尔的哲学体系如何复杂难懂，我们在此都必须努力来概括一下他
的哲学的一些最显著的特点。

黑格尔的唯心主义认为，实在是理性的实在。世界是一种精神原则的表现。这并不是说物质的东西是虚幻的，而是说物质的东西与一种精神彼此相关联，这个精神在自然过程之中，并通过自然过程来实现自身。在人之中，精神达到了自我意识。这样，黑格尔就在其体系当中，为发展或进化的观念找到了地盘，但这种发展或进化被说成是一种精神的过程，在其中，低级的东西靠高级的东西来解释，而不是高级的东西靠低级的东西来解释。黑格尔不仅是个唯心论者，还是个一元论者，这就是说，他主张实在是单一的。但这个统一体并不排除差异。正相反，绝对精神的发展包含着分化差异，不过这种发展的方式，使得种种差异都联结在一个更为包罗万象的统一体之中了。爱德华·克尔德喜欢用来解释这种差异中的同一原则的一个例证，是一个发展中的社会，这个社会随着自身的发展，包含了越来越多的分工，但这种分工增加了社会成员的相互依赖，从而加强了社会的统一。在黑格尔看来，实体统一的程度是如此之大，以致于任何一个单个的事实，除非与整体联系起来看，否则就不可能得到充分的理解。我们必须透过任何个别的表象，深入到它所表现的一般概念或观念，这个概念或观念在理性的完整系统中有其自身的位置。由于发展导致差异，各种差异就产生冲突，但这些差异其实是互补的，并在一种更高的统一之中得到调和。这就是著名的黑格尔辩证法，凭着这种辩证法，正题与反题的冲突在一个更高的合题当中得以解决。

在我们往后进行论述的过程中，这些理论所包含的对于解释
宗教所具有的意义，将会变得越来越明显。它们构成了英美唯心主
义据以产生的思想基础。毫无疑问，在很多早期的英美唯心主义
者的思想里，神学的动机起着重大的作用。他们在唯心主义中看
到了一种可以取代自然主义和不可知论的东西，自然主义和不可
知论似乎在挖着宗教信仰的墙脚，而他们认为自己是信仰的保卫
者。由于这个缘故，他们的思想很快就被神学家们接受了。在为
1889 年的《卢克斯·蒙迪》论文集撰稿的那些英国神学家身上，
在埃利夏·穆尔福德之类的当代美国神学家身上，黑格尔的影响
都十分明显。然而随着时间的推移，新唯心主义摆脱了对神学的
依附，以一种适合于哲学的独立性发展起来了。黑格尔主义对于
基督教的模棱两可的含义已变得日益清楚，那些曾经信奉唯心主 25
义的神学家，或者已抽身返回，或者陷入了日益背离正统的境地，
或者去寻求更符合传统基督教教义的种种新的唯心主义理论表述
方式。

在本章中，我们首先考察两位英国哲学家，他们传播了一种颇为正宗的黑格尔主义，尽管两个人的侧重点各不相同(第 4 节)。接着我们要看看布拉德雷和鲍桑葵的绝对唯心主义所表现的英国新黑格尔主义思潮的高潮(第 5 节)。然后我们必须横渡大西洋，把注意力转向美国唯心主义者中最伟大的人物——约西亚·罗伊斯(第 6 节)。讨论了这些哲学家之后，我们将考察一些具有唯心主义倾向的神学作家和宗教作家(第 7 节)。最后，我们将以一个批判性的总结来结束本章(第8节)。

4. 英国的新黑格尔主义

E.克尔德，H.琼斯

二十世纪之初英国最有影响，也许还是最受尊敬的哲学家之一，是爱德华·克尔德[①]（1835～1908）。尽管他对黑格尔的思想跟得相当紧，但他还是赋予自己那种类型的唯心主义以一种十分明确的有神论特征，并且特别强调发展或进化的观念。由此产生的宗教哲学，如果不是极其正统的，那么至少也是与基督教高度和谐的。

克尔德的出发点是这么一个信念："这个世界是一个理性的或者可理解的系统。"[②]从自然的物质过程到人的最高级的精神活动，每一件事物原则上都能够作出理性的解释。然而，解释的方式必须适合于所要解释的对象。我们不能根据较低级的东西来解释较高级的东西，在一个产生了人的精神生活的世界上，终极的解释原则必然是精神性的。这与宗教的上帝是统一的。理性与宗教都走向同一个目标，因此宗教既不需要一种特殊的启示，也不需要一种神秘的直觉。"每一个理性的存在物*，本来就是一个宗教的存在物"。[③] 因此，宗教是与上帝的有意识的联系，而上帝就是那绝对的精神原则，它既在自然之中，又在人之中显示自身，它是那作为一切差异之基础的统一体。

在提出这种宗教观的过程中，克尔德使用了两个概念。第一个概念是人的统一性，人的统一性所依据的，是人的自我意识及其对

① 1866年～1893年任格拉斯哥大学教授；1893年～1907年任牛津大学巴略尔学院院长。

② 《宗教之进化》，第一卷，第4页。

* 指人。——译注

③ 同上书，第一卷，第68页。

一种共同理性的分有。既然人是单一的，则其宗教也是单一的，要 26
理解宗教，所用的资料就必须取自宗教的种种表现形式的全部领域，既取自发达的宗教，又取自原始的宗教，既取自基督的宗教，又取自非基督教的宗教。第二个概念是**发展或进化**。发展或进化被设想为分化与结合的过程，在这个过程中，“差异不断地增加，但不以牺牲统一作为代价，而是以这样一种方式进行，以致于统一性本身也深化了。”① 因此，宗教的种种纷繁歧异的表现形式，必须根据统一的发展过程去予以理解。在这个过程中，较低级的东西将根据较高级的东西得到理解。如果有人提出反对意见说，“宗教是与上帝的有意识的联系”这个定义不适用于原始宗教，那么我们必须回答说，原始宗教包含着高级宗教的胚芽。对上帝的认识，既是我们思考的前提，又是我们思考的终点，在宗教的发展中，对上帝的认识越来越清晰地进入意识之中。

意识之中有三个因素。人向外能看到非我，即**客体**；向内能看到自身，即**主体**；向上能看到那统摄主客分裂的统一体，它是主客差异的前提，是绝对的统一原则即**上帝**。一方面，这三个因素总是出现在意识之中，另一方面，其中的这一个或那一个也许又会在人类发展的特定阶段占据主导地位。于是我们就发现宗教的发展有三个阶段。在以古希腊宗教为例证的**客观的**宗教中，上帝主要是用客观的词语来表现的。人们设想上帝是内在于自然界之中的，当一切有限的事物都湮没在那整体之中的时候，这种类型的宗教就从多神论进到泛神论了。作为对前一阶段的反动，以犹太人的宗教为典型的**主观的**宗教转向了人的内心生活，它在道德意识中发现了比在自然中更加清晰地呈现出来的上帝。这种宗教的顶峰是一神教，在一神教中，上帝被设想为是超越于世界、外在于世界的。主观宗教与客观宗教之间的对立，在**普遍**宗教之中被克服

① 《宗教之进化》，第一卷，第175页。

了，普遍宗教的典型就是基督教。这种宗教结合了泛神教的内在性与一神教的超在性，通过将人的内心生活与自然界归入一个更广泛的统一体，从而确定了二者之间的密切联系。但这包罗一切的统一体，并非一切差异都已消失于其中的统一体，而且，人类的有限精神以其分有绝对精神为基础而得以保障其不朽。

虽然我们说过，克尔德的宗教哲学是同基督教十分和谐的，但
27 是很显然，在他看来，基督教之所以受到尊重，只是作为普遍宗教的表现形式受到尊重。这是基督教中的永久性因素，克尔德力图把它同所有短暂的、特殊的东西区分开来。我们还说过，克尔德对黑格尔主义作了有神论的解释，尽管这肯定是他的本意，但他是否避免了泛神论，这一点却不很清楚。他强调的是内在性而不是超在性。他否认奇迹和神对世界的干预，或者说，他宁可说所有的一切都是奇迹，因为一切事物都表现着上帝。于是，上帝在基督里的道成肉身，就不是一个独一无二的、与其他事情毫无联系的事件了。基督之所以应当受到尊敬，更多的不是因为他自身，而是因为他代表的这个观念——神具有人性的观念，神人结合的观念，神在一切人类生命中呈现的观念。“这个一般观念，在其普遍的意义能被人了解、被人鉴识之前，可以说，它需要具体化或有形化，‘成为血肉之躯，住在人类中间’，完全充分地实现在一种有限的个体＊之中”。然而，在那以后，我们也可以着手“把这个观念同时间、地点、环境等偶然因素分离开来，把它表现为一个一般原则”。① 尽管对宗教的这种说明现在看来似乎是思辨性的、理智主义的，但是克尔德的思想之博大以及这种见解之崇高，使他成了现代英国伟大的宗教思想家之一。

克尔德的比较纯粹的黑格尔主义在下一代人之中仍然拥有追

＊ 指耶稣基督。——译注

① 《宗教之进化》，第二卷，第221页。

随者，但是这种黑格尔主义的后来的鼓吹者们却没有一个人象克尔德本人那样，把它表述得那么清楚明白而富于说服力。我们可以大致看看他的门徒之一亨利·琼斯①（1852～1922）的思想。在琼斯看来，唯心主义本身已变成了一种宗教，一种“实践的信条”，他满腔热情地传播它，认为它是现代世界前进的道路。②就其最深刻的意义而言，基督教的教条是与唯心主义一致的。于是，如同在克尔德那里一样，道成肉身的教义被认为是象征着上帝内在于一切人之中。③诸如此类的教义不应被视为权威性的启示，而应被视为这样一些假说的体现，这些假说在哲学中得到了理性的确证。

琼斯重述了典型的黑格尔主义的教导。“让人借助于纯粹理性去寻找上帝吧，他将找到上帝。”④理性的探索，将在这个世界的纷繁差异后面，揭示出那作为基础的精神统一体，这个统一体既内在于自然，又内在于人，它向人确保了这个世界的友好与合作。特 28
别应该强调的是道德生活。道德生活绝不是对一个不可能实现的理想的无益的追求，而是“一个总是达到目的的过程。”⑤在对善的追求中，人就实现着自身。没有一个人会行了善而未成为一个更好的人，变成较好的人这个收获，总是伴随着道德上的善举的。另一方面，恶就是自己挫败自己。所以，我们这个世界是有利于道德生活的，道德生活作为对神意的实行，在宗教中得以完成。

---

① 他先在班戈尔和圣安德鲁斯学院担任学术职务，然后于1894年～1922年继克尔德担任格拉斯哥大学教授。

② 参见其演说集《作为实践信条的唯心主义》。

③ 有一个关于琼斯的著名的故事，说的是他年轻时常在威尔士的小教堂传道的时候的事情。人家对他解释说，之所以不邀请他回到一所小教堂去布道，是因为据说他否认基督的神性。他回答说：“说我否认基督的神性？我不否认任何人的神性啊！”参见H.J.W.赫特林顿爵士：《亨利·琼斯爵士的生平与书信》，第43页。

④ 《探究的信仰》，第7页。

⑤ 同上书，第152页。

上帝被等同于哲学的绝对者，所强调的是他的内在性。没有什么神意的干预。上帝就是世界过程，但由于他是有自我意识的，有人格的，他也被说成是超越宇宙的。他的完善绝不是静态的，因为在一个不变的世界里，对善的追求也就变成虚幻的了。不论这个概念是多么难懂，我们都应该把上帝看成过程中的完美者，看成从完善到完善的一种动态的进步，看成善之理想的永无休止的实现。

看看琼斯如何不得不反对英国唯心主义中出现的新的事态发展，捍卫他从克尔德那里继承的传统的黑格尔主义，将会十分有趣。一方面，他反对这样一些人的观点，这些人是如此地强调人的有限性，以致于除了被吸收于绝对者之中，人就一无所剩了。琼斯否认有限与无限之间的对比是一种终极的对照。与其他的对比一起，二者的关系可以在一个更高的统一体之中得到调和。人在自己的精神生活中也具有某种无限的东西，而绝对者则必然珍惜和维护，而不是消除在它里面有其位置的种种成分。要更好地理解绝对者与单个的人之间的关系，所依靠的概念应该是爱，而不是吸收，这爱确保了我们的不朽。另一方面，琼斯同样反对那么一些唯心主义者，他们力图将宇宙归结为单个的精神之间的联合体，以此来维护个人的人格。琼斯严格地主张一元论。上帝内在于人的精神之中，他是人倾向于善的根源，我们在上帝之中的共同生活是提高了，而不是摧毁了个人的人格。也许，唯心主义哲学的乐观精神，正是在琼斯的学说中达到了顶峰。

5．英国的绝对主义与超理性主义

F.H.布拉德雷，B.鲍桑葵，C.A.坎普贝尔

在本章的开头，我们给出了“绝对唯心主义”一语的广义的定义，它包括所有那些形式的唯心主义学说，这些唯心主义学说都 29
认为世界依赖于一种包容一切的或绝对的经验，或者与这种经验彼此关联。在这个意义上，琼斯可以把他的理论称为“绝对唯心主义”。① 然而，这个用语还在狭义上用来指一种特定的唯心主义，这种唯心主义出现在布拉德雷和鲍桑葵的理论中，为了避免混淆，可以称之为“绝对主义”。因而这种绝对主义可以视为绝对唯心主义之一种，它与克尔德与琼斯的新黑格尔主义并列，而又与之相区别。“绝对主义”这个名称，把人的注意力转向了这样一种理论：完全的实在只属于绝对者，而缺乏绝对的每一件事物都被归结于现象状态。然而还有这么一个进一步的论点，即绝对者现在被认为是超乎于理性描述的，而且正如我们将要看到的，这种超理性主义的理论，在布拉德雷和鲍桑葵哲学中许多别的成分被抛弃了很久之后，还在继续有人讲授。

在这个新的发展过程中，主要的核心人物是弗兰西斯·赫伯特·布拉德雷②（1846～1924），他毫无疑问是最卓越的新唯心主义者，很可能还是现时代任何学派中最伟大的英国哲学家。布拉德雷提出要进行一种形而上的研究，通过这种研究，他理解了“一种要把实在与纯粹现象对立起来认识的努力。”③ 使我们不得不进

---

① 《作为实践信条的唯心主义》，第12页。

② 1870年～1924年间的牛津大学默顿学院院士。

③ 《现象与实在》，第1页。

行这样一种探究的，既有我们自己要超越普通事实的范围，达到一种更广博的观点的天性之需要，又有保护自己，以免毫无批判地接受种种虚假的或不适当的世界观之需要。“一边是我们的正统神学，另一边是我们那陈腐的唯物主义，它们就象幽灵，在自由的、怀疑的探究之光的照耀下消失了。”① 形而上学的目的，就是要使理智满意。能使理智满意的，只有单一的、摆脱了矛盾的东西，那就是**实在**。不能使理智满意的东西，是零碎的，受到矛盾影响的，那就是**现象**。

布拉德雷论述中的怀疑部分，是在我们对世界的思考中搜寻矛盾。一旦我们超越了直接经验的层次，进入推理的思维时，我们就卷入了种种关系之中。可是仔细的考察表明，“关系”这个概念是不可理解的，它使我们陷入了种种不可解决的矛盾之中。“一种关系式的思维方法所给出的，必然是现象而不是真理。”② 一旦到了那一点，就无法转回来了。我们思考的各个领域都被探索过了，都
30 被发现正为矛盾所困扰，并被一个一个地交给了现象界——空间与时间，运动与变化，自我与人格，都同样被种种相互矛盾所洞穿。道德生活也有它自身的矛盾，它力图凭着遁入宗教来克服这些矛盾。但是甚至连上帝和宗教也缺乏实在性，因为宗教意味着上帝与人之间的关系，于是人之存在就与上帝相对立，上帝也因而不那么绝对了。然而宗教又要求上帝应该是一切的一切，而如果上帝竟融入了绝对，他就不再是宗教的上帝，而且宗教也就消失了。因此，上帝也是一种现象，是绝对的一个方面。

既然这么多的东西都是现象，那么，什么是实在呢？只有绝对才在充分的意义上具有实在性。然而，关于它我们能够知道些什么吗？我们可以拥有关于绝对的某些明确知识，因为我们有一个明确的关于实在性的标准——没有矛盾。于是我们可以说，绝对就

① 《现象与实在》，第4页。
② 同上书，第28页。

是一，因为众多的真实会导致矛盾。宇宙的种种差异，必然同属一个完整和谐的体系。进一步说，绝对就是经验。布拉德雷坚持这样一个唯心主义命题：所谓真实，就是进入经验。然而，绝对的经验必然不同于我们的有限的经验。它必然是这样一个经验，在其中，一切矛盾都消融在一个和谐的整体之中。我们应该从直接感受的那种未被打碎的整体性中，去获取关于这种经验的性质之线索，直接感受之尚未打破的整体性，乃位于关系性思维这一层次下面。“从这种位于关系下面的统一的经验，我们能够上升到位于关系上面的一种高级的统一的观念。”① 另外还有一个断言，即，绝对是精神性的。然而它并不是人格的。我们已经看到，人格的概念作为一组矛盾，乃属于现象。何况，既然人凭着他与外在于他的东西的关系而生存，人格就必然是有限的，而且布拉德雷认为，无限的人格是一个无意义的概念。然而，如果以为，否认绝对具有人格就意味着它低于人格这一层次，那就大错而特错了，恰恰相反，绝对是超人格的。

已有如此之多的东西都归之于现象，那么现象的领域现在怎样了呢？现象并非幻象。绝对需要自己的现象来表现，没有现象，它就什么也不是了。即使是最细微最不足道的现象，在实在中也有自己的位置。什么也不会失落，因为在绝对的经验中，一切都得到了重建。然而，这涉及到一种改造，对这种改造，我们只能朦朦胧胧地有些理解。既然我们最为看重的东西也缺乏实在性，那么甚至连善也必然在绝对中被改造为某种更高的东西，而且我们把绝对说成善也是不恰当的了。在天平的另一端，恶也同样被接纳 31
到绝对之中并发生质变，于是恶也对整体的丰富和完善有所贡献了。特别有趣的是有限的自我之命运问题。正如我们所看到的，一个自我并不是独立实在的东西。在那包罗一切的整体中，它具

① 《现象与实在》，第462页。

有一种附属的地位。它也被接纳到绝对之中，但必然发生这样的质变，以致使人格不朽之类的东西成了不可能的事情。于是，一切现象都在绝对之完善中得以完成——这是一种静态的完善，既没有进步也没有退步。绝对包含着很多历史，但却没有它自己的历史。

布拉德雷的形而上学的这种严格僵硬的性质，由于他关于真理和实在具有不同等级的学说而有所缓和。并非所有的现象都处于同一个层次之上。有些现象比起另一些现象来，更接近于实在，所需的在绝对之中的改造也不那么激烈。检验的标准是广博兼容性与内在一致性。所以善比恶有着更多的实在性，称绝对为善比称之为恶更为真实。一般说来，对我们而言是较高层次的东西，对绝对而言也是较高层次的东西。所以布拉德雷承认，“没有任何东西比进入宗教的东西更为实在”，而且，“一个人如果要求一个实体比宗教意识的实体更加坚实，那么他就是在追求他根本不了解的东西”。①作为实践的问题，宗教并未提供终极真理，神学家也不应宣称宗教提供了终极真理。例如，有一个人格的上帝，这并非宇宙的终极真相。形而上学的确讨论终极真理，在这方面，它站得比宗教更高。但是既然我们不是纯理论性的生物，宗教也就比哲学更高了，因为宗教通过我们的存在的每一个方面，力求表达善的全部实在性。在布拉德雷自己看来，形而上学的某些东西具有宗教的特征。他说，对某些人来说，这*是满足我们天性中神秘的一面的一种方法，是体验神性的一种方法，但他否认这种方法较其他方法优越，否认它能适合于任何人，而不是极少数人。

布拉德雷在一篇论文中评论说：“我应当说，对于一种新宗教，

① 《现象与实在》，第398页。

* 指形而上学或哲学。——译注

有一种需要，甚至是某种要求。"①哲学不能提供这种新宗教，但是布拉德雷具体设想了一种可能的宗教，它本身并不建立在形而上学的基础之上，但它的信条却能得到形而上学的证明。通过对我们现有的宗教的"改良"，这种新宗教有可能出现。这表明，布拉德雷的形而上学，可以同那种彻底改造过的理想化的基督教并行不悖。尽管如此，人们还得说，由于他对哲学的有力而富于独创性的贡献，新唯心主义与神学之间在较早阶段的联盟已经结束了。

伯纳德·鲍桑葵②（1848～1923）的名字与布拉德雷的名字 32
几乎是不可分离的。虽然在能力方面，他也许赶不上布拉德雷，但在兴趣的广泛上，他却超过了后者。布拉德雷把自己主要限制在逻辑、形而上学和伦理学等核心的哲学学科上，而鲍桑葵写作的主题，不仅仅包括这些方面，而且还包括艺术、宗教、国家等等。此外，他还承担了大量的社会工作。他相信，哲学既需要最好的逻辑，也需要最好的生活。

鲍桑葵的主要理论十分接近布拉德雷的理论，但他引进了一些略有不同的术语，而且从绝对主义中引出了一些更为宽广的含义。具体说来，他广泛运用了两个术语——"个体性"与"价值"，这两个术语在布拉德雷那里都并不特别突出。我们通常认为，一个个体就是这么一种东西，它是独特的、孤立的、具体的，而且我们专用这个术语来指一个单独的自我或人，据认为他是一个独立的单位。然而，这些同鲍桑葵的用法相去甚远。他认为，我们对于个体性，太倾向于采取一种否定式的标准——称某件东西为"个体"，仅仅因为它不是某个别的东西。我们需要一种肯定式的标准，而这个

① 《论真理与实在》，第446页。

② 1903～1908年担任圣安德鲁斯学院教授。他把自己绝大部分的生命都献给了写作以及慈善事业。

标准就是能够凭靠自身而成立，就是摆脱了矛盾，或者一句话，就是自我完成。如果我们承认这一点，我们就会发现，个体性并不属于孤立的自我之类分离的或者零散的事物，而仅仅属于一个系统或一个“世界”。要想把握个体性的性质，我们可以，比如说，看看一幅画，艺术家在其中把各个孤立的成分结合成了一个和谐的整体；或者看看国家，按照黑格尔的观点，它比它的任何一个公民都更加真实地是一个个体。然而，一件艺术品或一个国家仍然只是一个有限的个体，并不是完全地自我完成的。于是我们不得不走向绝对主义理论。“在终极的意义上，只可能存在一个个体，那就是绝对。”① 个体性同时就是价值的标准。我们把价值归诸任何使我们满意的东西，可是这并不意味着价值是纯粹主观的东西，即我们不能够论证它们。持久的满意只存在于首尾一贯而无自我矛盾的东西之中，因此象个体性一样，在充分的意义上，价值最终也只属于绝对。

所以在有限的生存中，我们只拥有不同等级的个体性和价值，但这些个体性与价值为我们指出了它们在绝对中的完成。在探求充分的个体性和令人满意的价值的过程中，有限的自我（即通常意义上的所谓“个体”）必须走出它那孤立的自我性质，把自己同那
33 整体统一起来，它本是那整体的组成部分。“最伟大的人留下来的只有名字而已，因为他们的成就已经同宇宙的力量融为一体，不可能把它从中分开来进行评估。”② 耶稣和苏格拉底是可以引证的两个典范——倘若不看他们所创造的“世界”和他们所开创的“运动”，我们对他们的“人格”就几乎一无所知。

有限的自我走向自身归宿的旅程，可以划分为三个阶段。第一个阶段是**灵魂之铸造**。用济慈的话来说，世界是一个“造就灵魂的山谷”。宇宙是这样一个宇宙，它产生了这么一些有限的精神性的

① 《个体性与价值原理》，第68页。
② 《价值与个人的命运》，第264页。

存在物，* 它们为自然所铸造，同时又铸造自身并铸造环境，而且渴望着超越纯属自然性的生存。第二个阶段是有限自我的冒险和艰难。在此，我们可以对照一下鲍桑葵的观点与琼斯的观点。琼斯出于其轻松的乐观精神，认为道德是“一个总是有收获的过程”，人在追求善的过程中“实现着自身”，而鲍桑葵则把注意力引向了有限自我对无限满足的追求中所包含的种种失败和矛盾。这样一个自我“总是一个不完整的存在物，他为一个无限的整体所激励，他根据自己的有限的外在性的范围，永远在努力着要表达那个无限整体。在这方面，他永远不可能成功。”① 达到第三个阶段即稳定和确定的道路，只能是通过超越自我。在宗教意识中，人认识到自己是非独立的存在物，他必须放弃独立的每一点残迹。超越自我，意味着作为绝对，即真正的个体与终极的价值的组成部分，放弃自己那孤立的、有限的自我。于是，有限自我的命运，就既非毁灭，亦非不朽，而是在绝对之中的彻底转变。这也不是某种纯属将来的事情。绝对之完善是超时间的。有限自我的彻底转变，正象第四福音书**所说的“永生”，可以发生在此时此地。人格的局限之消失，及其在一种更深的经验中之消融，都属于日常生活的范围。按照鲍桑葵的说法，人类的命运，正是以这么一种方式完成的。

在查尔斯·阿瑟·坎普贝尔②（1897～1974）的哲学中，布拉德雷主义的传统虽然有了许多影响深远的修正，但是得以继承下来了。在早期的著作《怀疑与建设》一书中，坎普贝尔用作自己的出发点的，是布拉德雷的这一怀疑论的学说：绝对是超乎于关系之

---

* 指人。——译注

① 《价值与个人的命运》，第304页。

** 指《新约圣经》中的《约翰福音》。——译注

② 1932年～1938年任威尔士班戈尔大学教授；1938～1961年任格拉斯哥大学教授。

外的，因此也超出了理性认识的范围。用坎普贝尔的术语来说，它是"超理性的"，而且"对于理智的范畴必然也是晦暗不明的"。①
34 此外，布拉德雷把他的论证建立在对认识的性质和要求所作的考察之上，坎普贝尔则宣称，当我们转向不同形式的经验时，我们对于认识论论证的本质结果，就得到了给人以深刻印象的确证。他不仅仅考察了认识的经验，而且考察了自我活动、道德和宗教的经验，他发现，在每一种情况下，经验的性质本身都使我们不得不作出这样的断言，这些断言包含这样一种信念：实在是超乎认识的。

那么我们就应当归结于一种彻底的形而上学怀疑论吗？布拉德雷通过真理等级的理论，缓和了自己的怀疑论，但是坎普贝尔拒绝这么做。他排斥那种划分"本体"真理与"现象"真理的理论。我们的有限的头脑，根本不可能容纳那种能提供绝对的理智满足的本体真理，以及随之而来的对终极实在的认识。在有限的头脑所能达到的范围内，现象真理也使人满足，而且哲学甚至也能发现最终的现象真理。既然二者都与理智对满足的追求有关，则本体真理与现象真理之间就有某种密切的关系。现象真理不应遭到忽视，因为本体真理是不可能达到的，而且，现象真理确实为建设性的哲学提供了唯一的可能性。

坎普贝尔在吉福德讲座的演讲中，把这些思想详细地运用于宗教问题。宗教关系有两个项目，即灵魂与上帝。坎普贝尔一开始就问道：就一种能在宗教上令人满意的意义而言，是否可以把自我视为一种灵魂？在考察了对于自我的种种体验之后，他得出结论说，自我是一种相对持久的、积极活动的、精神性的实体，这与下述观点是相反的：自我仅仅是种种经验之连续。我们会注意到，坎普贝尔在此也与布拉德雷分道扬镳了，后者分派给自我的，仅仅是一

① 《怀疑与建设》，第3页。

种从属的地位。

坎普贝尔从自我开始，接着论证神性。他认为理性的有神论具有内在的矛盾，因此我们不能不考虑超理性的有神论的问题。坎普贝尔在引进这个问题时，讨论了奥托关于“神秘者”的学说①，把它作为一种超越我们的理性概念的意义剩余。这意思是说，我们关于上帝的语言在字面上是不适用的，而只是象征着一个本身不可知的实在。可是，如果我们关于上帝的谈论不是全然空洞的，我们就需要设想，在我们的象征符号与它们所象征的对象之间，存在着某种类似关系。

在此，我们回头来看看为超理性绝对所作的哲学论证。在宗教的象征与哲学的现象真理之间，现在正出现一种给人以深刻印象的平行或类似。对于宗教与哲学这两者来说，“终极实在都超越 35
了一切可能的概括。然而不论是对宗教还是对哲学而言，这都不意味着它们可以完全彻底地忽视实在的性质。对于宗教意识来说，它的对象与某些理性性质之间有一种类似关系，这种关系证明对宗教对象的象征性表现是有理的。对于理性意识来说，在那必定是实在之特征的差异中的完善统一，与有限经验条件下实际能达到的那些最完整最一致的统一体之间，也有一种类似关系。”② 坎普贝尔进一步论证说，他所说的对上帝的象征认识，比起经院哲学的类比理论所允许的认识来，看来决不具有更多的不可知论性质。

于是，他的论证的结论，把我们引向了一个无限而永恒的存在，即那唯一的终极实在，有限而历时的世界之创造者，道德法则之源泉；这样一个存在物完全超乎于人类所有的概括能力之外，但是，可以合理地把它象征化为最高的善、智和力之精神。

---

① 参见后面第214页（系指原书页码——译注）。

② 《论自我与神性》，第403页。

6. 美国的绝对唯心主义

J.罗伊斯

在美国，绝对唯心主义沿着独立而富于创造性的路线发展，而且产生了第一流的代表人物约西亚·罗伊斯[1]（1855～1916）。在一部早期的著作中，他虽然承认从黑格尔那里"获益非浅"，同时又补充说："仅仅为了颂扬他*，就忽视了其他的唯心主义者，这是一个错误。"[2]在后来的著作中，他更进一步背离了黑格尔主义，加布里尔·马塞尔甚至宣称，在罗伊斯的思想中，我们发现有一种从绝对唯心主义到存在主义的转变。这是一种夸大的说法，我们最好还是将罗伊斯视为一位以非常独创的方式表述这个学派**学说的唯心主义者。

罗伊斯终生都对宗教问题很感兴趣。然而他有一个习惯，除非对所考察的问题得到了一种清晰的理解，否则决不表示一点意见。正如他自己所说，"一位哲学学者总在等待光明，除非关于一种理论他已找到了光明，否则他决不讲授那种理论。"[3]结果他的宗教观过了很多年才逐渐成形，在这些年中，他研究了一批问
36 题，然后又进到另一批问题。我们最好分三个阶段来阐述他的观点。

在一部奠定基础的早期著作中，罗伊斯告诉我们，种种宗教问题最初迫使他转向了哲学，他宣称，这些问题"值得我们付出最大

---

① 1882年～1916年任哈佛大学教授。
② 《哲学的宗教方面》，第14页。
* 指黑格尔。——译注
** 指唯心主义学派。——译注
③ 《世界与个体》，第二卷，第14页。

的努力，尽到我们最后的忠诚。”①其中的核心问题是用这么一种方式来表达的：“那么，在宇宙中的任何地方，是否存在具有无限价值的实在的东西呢？”②当我们考察对于这个问题的种种传统的答案时，看来我们不能避免陷入彻底的怀疑主义，因为在每一个方面，我们都发现有冲突、疑窦和错误。可是现在，罗伊斯走出了勇敢的、独创的一步，他相信，这一步可以使问题得到解决。会有错误这一事实本身，就意味着必然有绝对真理。一般认为，错误就是自己的思想未能符合它所意指的对象。然而，既然我不可能走到自己的思想外面来，把我的思想同我意欲思考的实在进行比较，那么，承认我可能错误也就意味着，存在着一个更高的思想，它既包含我的思想，又包含思想所意指的对象。一切理性思考据以进行的这个假定——客观真理和错误都是可能的——就意味着绝对，即包容一切的思想，它包含我的思想和一切思想，以及作为次级部分或成分的种种对象。“一切实在都必然对那无限思想之统一体呈现”。③因此，同其他东西一样，对于善恶的完全的认识也属于绝对，于是我们可以得出这样的结论：“作为一个整体，世界是，而且必然是绝对地好的，因为，无限的思想必然知道什么东西值得想往，而且知道它，就必然已在其自身之中呈现出了所想往的真正对象。”④恶之存在，并不构成否认这一点的证据，因为正如错误暗示了绝对真理之存在，同样地，恶也暗示了绝对的善之存在，而且它在绝对之中被超越了。罗伊斯把绝对作为宗教之基础确立起来之后，也就满足于暂时撇开有限自我之命运这一类的问题了。“无论什么事情落到我们这些可怜的自我的头上，我们都知道整体是完美的。这种认识给我们以安宁。”⑤

---

① 《哲学的宗教方面》，第9页。
② 同上书，第8页。
③ 同上书，第433页。
④ 同上书，第444页。
⑤ 同上书，第478页。

十五年之后，关于“我们这些可怜的自我”及其与绝对的关系的问题，在吉福德讲座的演讲中遭到了罗伊斯的抨击。绝对现在是根据意志，而不是根据思想来予以构想的。观念不但被说成认识的实体，也被说成是意志的实体——它们代表着事实（它们的“外在的”意义），也体现着目的（它们的“内在的”意义）。内在的意义追求着外在的实现，而外在的意义则要求被用来满足内在的意义。只有在上帝或绝对之中，一切观念才能得到完全的实现。而且，既然罗伊斯根据目的或意志来定义“个体性”，① 这就意味着，在他
37 看来，正如在鲍桑葵看来一样，绝对是唯一完美的个体，是“个体中的个体”。有限的自我企求着个体性，但是只要他们保持孤立状态，他们就永远不可能达到个体性。当他们的目的变得更加宽广，更有包容性，当他们认识到自己同其他自我的统一，同自然的统一，同上帝的统一时，他们就向着个体性这一目标前进了。然而，罗伊斯与鲍桑葵的下述观点，即有限自我是必须在绝对之中彻底改造的一种现象这个观点，有着截然的不同。罗伊斯的绝对是一个绝对的自我，它由有限自我的无限性所构成，绝对在这些有限自我中再现着自身。它“不是一个吞没了个体的单调的绝对，而是一个整体，它对每一个飞逝的瞬间之有限方面，对每一种短暂或永久的有限自我的有限方面，都是公正的，它是这么一个整体，即由在道德上是自由的，但仍然在上帝之中结为一体的诸多个体所组成的一个单一的系统。”② 这样，每一个有限的个体在绝对之中都有了自己独特的位置。

关于绝对的这一具有社会性的概念，导致了罗伊斯最终的宗教观，十二年之后，在罗伊斯把基督教作为一种忠诚宗教进行阐释的过程中，这个宗教观得到了十分成熟的表达。他把“忠诚”定义为“自我对于一项事业的意愿和彻底献身，这项事业把许多自我结为

① 《世界与个体》，第一卷，第335～339页。
② 同上书，第一卷，第42页。

一体，从而成为一个团体的关注中心。”① 在《新约》中，给罗伊斯留下最深印象的不是耶稣其人，而是保罗的教会，在这些教会看来，基督正是联结其成员的圣灵之象征。这些团体所献身的事业，不是宗教派性的或者党派性的，它在心目中有一个遍及世界的信徒团体，因此它要求有一种真正的忠诚。终极的原则，是对忠诚之忠诚，它意味着要超拔出自私的、有限的利益，去为整个人类社会服务。罗伊斯提出了一套复杂的关于解释的哲学理论，来支持这些观点。他认为，正如感知和概括一样，解释也是认识之基础，可是解释的独特之处在于：它是一种永远包含三个项的关系——要解释的东西，解释者，对之作解释的听众。于是解释把我们带入了一种解释团体。世界本身就是由一个无穷的解释系列构成的。“每一个解释行动的目标都在于，通过沟通相互对照的或彼此隔离的种种观念、思想和目的，将统一性引进生活之中。”② 于是，圣保罗所教导的博爱与爱心，就不仅仅是一种情感，而且是一种解释，它将导致理想团体的实现。向理想团体无休止地前进的学说，并不意味着抛弃了绝对。我们所追求的这个团体，是神圣者在地上的表现，它虽然仍不可见，但却完全真实。 31

要了解罗伊斯宗教思想中的不同因素是如何融为一体的，不是件容易的事情。倘使他能够再作十来年的思索，他恐怕会提出一种更为系统的表述，或者，更加可能的是，他恐怕会用某种崭新的开端，又来扰乱我们？也许，这正是创造性的哲学思索罢。

---

① 《基督教的问题》，第一卷，第68页。

② 同上书，第二卷，第286页。

7. 神学与宗教作家中的绝对唯心主义

J.R.伊林沃思，R.J.坎普贝尔，
R.W.特莱因

当我们从英美绝对唯心主义哲学家转向受这种思潮影响的神学和宗教作家时，颇有一种陡然下降的感觉，因为在这些作家中，我们没有发现有任何一位思想家在思想高度上，堪与布拉德雷和罗伊斯，或者与早些时候的那些伟大的德国黑格尔主义神学家相匹敌。尽管如此，正如我们已经注意到的，新唯心主义很快就在神学当中造成了明显的影响。这种影响的主要表现是强调神的内在性的学说。我们将简略地谈一谈三位作家，他们在十九世纪与二十世纪之交，在不同程度上展示了绝对唯心主义的影响。

在那个时代最有才能的英国哲理神学家之一约翰·理查逊·伊林沃思①(1848～1915)身上，绝对唯心主义的影响并不太强烈，所以，他的神学实质上仍然是正统的。从一般地区分肉体与灵魂，即物质与精神开始，伊林沃思指出，不论这两者如何不同，我们总是在两者的相互结合中认识它们的。② 物质总与进行认识活动的思维相关联，而精神，正如我们所知的那样，总具有肉体。然而，尽管二者总是结合在一起，某种首要的位置都属于精神，精神能为自身的目的而利用物质。

接着，伊林沃思考察了我们对内在于物质自然界的一种精神的意识，这种意识属于宗教意识的范围，并被称为人类经验的一个基本事实。他用一连串出自基督教与非基督教宗教的引文来说明

① 1883年～1915年任牛津附近的朗沃思教区长。
② 《神的内在性》，第2页以下。

这种意识。在此他清楚地表明，他所坚持的是关于人具有统一性，关于人的宗教也具有统一性的唯心主义学说。在另外一些地方他也清楚地说明，在非基督教的宗教中，没有一个人“会看不到真正宗教的价值”，他把基督教的启示比喻为以自然宗教为基础并依靠自然宗教的一种上层建筑。① 如果我们现在要问，普遍精神如何与物 39
质相联，则我们首先会被告知，它们构成了一个整体，精神在其中居于首位。要理解神圣精神＊与物质秩序之联系，最好的线索就在我们对自己的认识，即“我们的一切认识之出发点”当中。我们超越物质，在某种程度上是物质的主人，然而却又内在于物质——首先内在于我们的肉体，其次内在于我们为自己的目的而造就的环境之中。与此相类似，神圣精神也超越物质秩序，同时又内在于其中。对于这样一个问题，即上帝内在于物质秩序，这物质秩序是他的身体，还是他的作品，“十分显然，任何回答都不能不是猜测性或假设性的。”② 然而基督教的启示指出了一个答案。上帝完全内在于基督中，正如我们完全内在于肉体中；其次他也内在于他的整个创造物＊＊之中，正如我们内在于我们的作品之中——所不同的只是，我们只能非人格地呈现在自己的作品里面，上帝却实实在在地赋予了整个宇宙以活力。此外，上帝还内在于被视为自然的组成部分的人之中。

伊林沃思并不反对把上帝称为“超人格的”，只要我们把“人格的各种基本属性”都包含在这个词里边。③ 然而，有时候他又宁愿把人的人格说成是不完善的，只是神的作为原型的人格的一件有限的仿制品。④ 他还在作为思想、欲望与意志的人类人格的三

① 《人的人格与神的人格》，第161～162页。

＊ 与基督教教义中之“圣灵”同为一词。——译注

② 《神的内在性》，第72页。

＊＊ 指世界或宇宙。——译注

③ 前引书，第158页。

④ 《人的人格与神的人格》，第216页。

位一体的结构中，看出了神的三位一体的一种反映。

虽然伊林沃思显然愿意在绝对唯心主义方面走得更远一些，但他又总把基督教视为一个历史上的启示，而且努力维护基督道成肉身的独特性，甚至维护对奇迹的信仰。到了晚年，他觉得有必要强调神的超在性，并发挥关于教会权威的教义，以此在矫正自己的神学的内在论倾向。[1]这个主题会使我们脱离哲理神学的范围，而且，在此我们必须向这位很有能力的、博学的神学家道别了。

列吉纳尔德·约翰·坎普贝尔[2]（1867～1956）比起伊林沃思来，不是那么渊博，但也较少受到正统主张的约束。他在伦敦一座主要的非国教教堂中作为一名布道人而开始出名，在讲道中，他提出了所谓“新神学”，这种新神学在本世纪头十年内成了很多论战的主题。这种神学的一个主要成分，就是绝对唯心主义。

40 当坎普贝尔说，对于宗教，对于人类来说，危险“一方面来自实际生活中的唯物主义，另一方面来自一种过时的教条主义神学”[3]的时候，他实际上几乎是在重复布拉德雷的话[4]。在坎普贝尔对传统神学的频繁的抨击中，包含着某种痛苦。他认为，传统神学的主要缺陷，乃在于它关于一个与世界隔绝的上帝的概念，它的表述如果完全从字面上看，等于是一种归谬证明法，于是他挖苦地写道：“在人类存在的几千年之中，这个上帝遭受着人们一直在干的事情的极大干扰和阻挠。他把这整个事情看得十分严重，而且不想别的，只想把恣意妄为的人类重新纳入正轨。为此他采用了种种不同的

① 参见他的《神的超在性》一书。

② 1903年～1915年任伦敦的城市圣堂(City Temple)教会牧师；1916年返回英国国教会（在国教会接受坚振礼）；在担任了好些不同的职务之后，于1930年～1946年成为奇切斯特教士会会员。

③ 《新神学》，第2页。

④ 参见前面第29页（系指原书页码——译注）。

手段，其中最主要的，就是把他的独生子送去受难，受死，这样他便可以解脱，以便宽恕我们给他制造的麻烦。"① 坎普贝尔以同样口气写的东西，比这要多得多。

坎普贝尔以上帝在宇宙和人类中的内在性，作为自己的出发点。上帝就是一切，是存在于宇宙的每个原子中的无限精神，是一切纷繁多样之中的统一性。神性与人性之间，没有截然的划分。人的精神，是那唯一的神的精神的一种表现形式。而且坎普贝尔还思索了这么一个问题：思维的下意识范围，是不是把人们彼此联结起来，并把一切人同上帝联结起来的因素？根据这么一些观念（象别的唯心主义者一样，他不喜欢用"泛神论"这个字眼来称呼这些思想），他重新表述了传统基督教教义的基本意义。"堕落"并不意味着人的堕落（人是永远在上升的），而是意味着无限落入有限，即神的生命在有限的生存中实现自身的过程。这个过程包含着罪恶与受难，但这些东西是达到一个伟大目标的手段。基督与圣父"同质"，并不意味着基督是一个构造独特的存在物。耶稣在历史上确实是独特的。他是人类精华之标准，他揭示了上帝与人的统一性。但在他与其余一切人之间没有任何鸿沟。基督品格对一切人来说都是潜在可能的，因为一切皆出自上帝的实质，一切人类历史都是神的体现。"救赎"并非一位受了冒犯的上帝的一劳永逸的宽免。耶稣自我牺牲的爱，向我们表明了实现自身与上帝合一的道路。只有当这种牺牲在信徒心灵的祭坛上得到再现之时，耶稣的爱才成为一种救赎。而"上帝之国"，应该根据内在性之说，设想为属于现存的世界，坎普贝尔拥护社会主义，认为它是实现上帝之国的手段。

坎普贝尔的论证常常是肤浅而浮夸的，但他诚恳地力图使基督教能为现代人的头脑所理解，而且很多人无疑曾受益于他的教 41

---

① 《新神学》，第18～19页。

诲。然而他后来从自己的观点往后退缩，最终成了一名大教堂里的高级教士。

同英国一样，美国也有自己的唯心主义神学家，但要说明绝对唯心主义对美国宗教思想的影响，我们觉得最好是走出基督教神学的范围，谈谈以“新思想”著称的异端思潮的一位代表人物。这个思潮有很多来源，而且不是专属基督教的，它力求表达所有宗教中的真理。有时候它颇为夸张偏激，但我们还是应该根据它最优秀的代表来评判它。无论如何，我们的概述必须注意到某些比较通俗的作家，以便表明哲学和神学观念如何打破了狭隘的专业圈子，把影响散布到大量的普通人中间。

我们选择的这位代表，是拉尔夫·瓦尔多·特莱因①（1866～1958）。他很受威廉·詹姆士*的敬重，而在詹姆斯·柳巴**的笔下，他是“‘新思想’的能力最强，头脑最健全的作家之一。”②他深受爱默生的影响，而爱默生则如我们已经注意到的，是在美国传播唯心主义的先驱之一。特莱因自己可以被视为一个神秘主义者，而不是一个哲学家，因为他告诉我们，虽然不应忽略理性，但是最高的智慧乃来自内心的闪光。他提出了一种世界观，这种世界观实质上是绝对唯心主义的通俗翻版，同时又结合了种种来自基督教、亚洲诸宗教和当时心理学的成分。

他写道：“宇宙的伟大的核心事实，就是那无限的生命与力量之精神，它潜藏于一切之后，赋予一切以生命，在一切之中并通过一切来表现自己；这个精神，就是我所称的‘上帝’。”③上帝之外，

① 一系列关于宗教与人生指导的书籍的作者。
* William James(1842～1910)，美国哲学家兼宗教心理学家。——译注
** James H. Leuba (1867～1946)，美国宗教心理学家。——译注
② 《宗教之心理学研究》，第300页。
③ 《与无限者一致》，第11～12页。

无物存在。物质的宇宙体现着上帝的思想，而人本身则是神性生命的分有者。人与上帝之不同，不在本质上或性质上，而只在程度上。人是个体化了的精神，而上帝是包含人在内的无限精神。

基督教的基本信息与其他各大宗教的基本信息是一样的，所以一个人应该能够在天主教堂里，在犹太会堂里，在佛教寺庙里同样虔诚地崇拜。这种普遍的宗教信息就是，召唤人们去有意识地实现自己与那无限精神的合一。要达到这样一种有意识的实现，就是要从一个纯粹的人，变成一个神人。认识到了我们自己的神性，就使宗教的动力得到了利用，也赋予我们以支配生活的力量。既然上帝确实就在我们当中，则拯救本身就在此世实现，而且据说就不仅仅包含心灵之安宁，也包括肉体之健康了。特莱因自己 42
引人注目的长寿，似乎是对他的学说的实际功效的一曲赞歌。

特莱因学说的明显弱点在于，由于缺乏一种批判地审查过的理智基础，所以它很容易滑向感伤主义和毫无根据的乐观主义。由于特莱因的思想中具有某种活力和常识，他本人得以免于陷入最糟糕的过激浮夸。他的学说显然适合那个时代的需要，我们前边引用过的那本书（现在仍在印行）销售了一百余万册，并被译成了二十种语言，这个事实证明了这一点。特莱因的毫无批判性的乐观主义如此惊人的流行，反而促使我们怀疑，唯心主义者们的乐观主义，一般而言更多地是他们那个时代乐观精神的一种反映，而不象他们所设想的那样，是一种以理性为基础的结论。

8. 对绝对唯心主义的总结与批判

绝对唯心主义对宗教的解释，其主要特点也许可以总结如下。它是**形而上学的**。它在一种世界观当中去寻找宗教的本质，根据这种世界观，一切都被归之于作为唯一的终极实在的绝对精神。实在可能被设想为理性的（克尔德，琼斯），或者是超理性的（布拉德

雷，鲍桑葵，C.A.坎普贝尔），或者是思想与意志的结合（罗伊斯）；理性可能要启示来补充（伊林沃思），可能要宇宙情感来加入（R.J.坎普贝尔），或者从属于神秘的启发（特莱因）；然而，这些学说基本上都用一种理智主义的方式来设想宗教，认为宗教是以一种关于宇宙的形而上学信念为基础的。它是一元论的。实在是单一的，一切二元和多元现象都消融在那包罗万象的统一体之中。上帝与世界并立的二元论，被神的内在性学说超越了，而这种内在性学说常常走向泛神论。有限的个体的自我之纷繁多样，常常由于被视为那内在于它们之中的唯一精神之表现、之属性、之片断等等，从而被克服了。结果出现了一种轻视人格之哲学地位的倾向，有限形式中的人格是不完善的，而我们是在有限形式中认识人格的。因此，只能在比喻的意义上说上帝具有人格。① 既然一元论排除了任何“彼岸的”或原始的超自然主义，也就出现了从此世的角度来考虑宗教之实际效益的倾向，把这种效益视为道德上的、社会上的、
43 甚至身体上的好处。然而，一元论在宗教上最为重要的结果，也许是消除了神人之间一道坚实稳固的屏障——上帝与人本质上实为一体。我们正在考察的这类观点还有一个特征，即它特别关注于一般或共相。任何具体事物之所以值得关注，仅仅是因为它说明了一个它在其中有一个位置的“世界”。这在宗教上造成的结果，是一种贬低历史的倾向，——例如，对具体的道成肉身的信仰之所以值得关注，并非因为它肯定了一个一劳永逸的条件，而是因为它是关于神人结合的非时间性真理的一个寓言。最后，我们还注意到这种观点具有乐观主义的特征。在整体之完善当中，恶被吸收、被消解了。恶的问题对于任何宗教哲学来说都是一个难题，但它对绝

① 这最后一个论点常常被曲解。说上帝不是人格的，这并不意味着他是低于人格的。正相反，这样说的作家们坚持认为，上帝是超人格的。如果我们愿意留连于这类的思辨，那么，这肯定是一种看来很有道理的论点。甚至象伊林沃思这样正统的神学家，也准备接受这种论点（参见前面第39页——系指原书页码——译注）。

对唯心主义者来说更是特别的难，绝对唯心主义者不得不既坚持主张整体是完善的，又坚持主张道德生活是重要的。他们企图解决这个难题的方案，采取了这样一些不同的形式，例如在绝对之中从完善走向完善的进化思想（琼斯），或者认为恶只是现象（布拉德雷），或者认为恶是无限向有限生存“堕落”的必然伴随物，它将被这个过程所导向的善所超越（R.J.坎普贝尔）。

没有人会想否认绝对唯心主义对宗教所作的解释给人留下了深刻的印象。① 然而，它的包罗无遗本身，也许到头来恰恰证明是它的失策。由于将实在视为一个整体，绝对唯心主义也要求我们将它自己的思想体系视为一个整体。于是，假如我们在它那编结紧密的结构中发现了一些裂缝或弱点，我们就会想要把它整个儿放弃。

事情也正是如此。与之竞争的各种哲学使人们注意到了绝对唯心主义的弱点，而这整个的思潮就衰微了。在这些竞争者当中，人格唯心主义作为对绝对唯心主义的反动，开始出现在唯心主义阵营内部。它争论说，唯心主义作为一种精神哲学，不应该以关于一个绝对精神的思辨概念，而应该以人格的观念作为自己的标准，人格是我们直接体验到的唯一的精神生活形式。它使人们注意到了要理解人如何能包容在上帝之中所面临的困难。在唯心主义阵营外面，实用主义则把抨击的目标，指向了绝对唯心主义的理智主义偏见。我们绝不仅仅是一种沉思默想的存在物，我们的生活是行动，是意愿，也许，指导我们进行理解的，是这些东西，而不是纯粹的思想。在罗伊斯的唯心主义所具有的意志主义色彩中，我们已
经看到了对实用主义者的某种让步。绝对唯心主义的另一个敌人， 44
是新实在论。它不仅对唯心主义的整个论题提出了诘难，而且要求哲学采用分析的而不是综合的方法，从而使人们注意到，关于绝

① 至少，笔者承认，如果说我对于哲学和宗教问题有什么兴趣或理解的话，我就是从这个学派的思想家那里得到的。

对所作的某些全面概括的断言，是何等含糊不清。在哲学的圈子外面，种种事态的发展和第一次世界大战的来临，使得任何乐观主义的哲学都不那么容易为人所接受了。于是绝对唯心主义逐渐走上了下坡路。

然而这个学派实际上至今仍然有自己的代表人物。迟至1957年，我的老师C.A.坎普贝尔仍然坚决拒绝迎合当时流行的对经验主义与分析哲学的热情，他为布拉德雷的一些核心学说进行辩护，虽然他也清楚地表明，他肯定不想去捍卫绝对唯心主义者的所有理论或者常用来表达这些理论的"不精确的、修辞用的语言"。①然而，坎普贝尔的超理性主义虽然还属于唯心主义传统，但却如此彻底地背离了唯心主义的各种陈旧形式，以致于已不再是严格意义上的"唯心主义"，而且显然免除了前面提到的某些对唯心主义的责难。这种背离肇始于布拉德雷本人，因为，在论证思想不能把握实在的时候，他早已背离了唯心主义的基本论旨：实在的东西与理性的东西是同一的。

不过，布拉德雷的钦慕者已经所剩无几了。他的书往往被马马虎虎地打发过去，或者被留在书架上边。唯心主义神学家也同样黯然失色了，神的内在论已被对神的超在的强调所取代。当然，如果西方世界能够度过目前的混乱——政治的、社会的以及思想上的混乱——而再次进入一个平静和稳定的时期，那么，绝对唯心主义一类的东西是否也不会再度出现，这还是一个问题。然而就目前而言，它是失宠了，甚至得不到严肃的讨论，更没有人为之辩护了。乔治·桑塔亚那早在1911年就此所作的预言，现在已经应验了："什么也不会被驳斥，但一切都将被抛弃。"②

① 《论自我与神性》，第39页。
② 《理论风云》，第211页。

第三章　人格唯心主义 45

9. 人格的地位

人格唯心主义是作为对绝对唯心主义的反动而出现的，但这种反动还是仅限于英美唯心主义思潮的范围之内，而且在很多情况下，大致还是从黑格尔那里汲取灵感的。这两种形式的唯心主义都认为实在是精神性的。绝对唯心主义强调的是唯一的、包容一切的精神，即绝对，有限的精神或人格被认为是包含在其中的。于是常常出现这么一种倾向，即认为人格不具备完全的实在性，并认为绝对是超人格的。而在另一方面，人格唯心主义则从人的精神生活，去获取理解精神之性质的线索——人的精神生活，毕竟是我们最容易接近的精神生活形式。它还倾向于把上帝或最高精神视为人格性的。于是在新黑格尔主义本身内部，我们就发现某种类似黑格尔辩证法的东西正在显示出来。所强调的重点，从一种精神转向了多种精神。存在着一种从一元论向多元论方向的运动。在上帝或一个最高人格得到承认的地方，实在仍然可以被设想为单一的，没有什么极端的多元论存在。可是在所有的人格唯心主义者当中，却有一种趋势，要摆脱他们所认为的绝对唯心主义者们那种过份彻底的一元论。

然而人格唯心主义后面隐藏的动因，并不纯粹是哲学方面的。在我们将要讨论的某些作家那里，神学的动因无疑也在起着作用。我们已经注意到，某些新黑格尔主义的先驱，如何因为认为唯心主

义是宗教反对自然主义和不可知论的同盟军，从而被吸引到了唯心主义一方。在布拉德雷和鲍桑葵那里，唯心主义发生了一次转折，使之同神学疏远了。而在伊林沃思那里，虽然他同绝对唯心主义者们走得够远的，但我们已经看到他为着宗教的利益而力图捍卫人格。现在，对人格的强调已经走到了前台。这是一个可以加强唯心主义与基督教的联盟的领域。可是我们再次发现，哲学在
46 主张自身的独立性，而且，表述得最精彩而富于独创性的人格唯心主义——麦克塔加的无神论唯心主义，比起绝对唯心主义来，使我们更远地背离了基督教的正统理论。

人格唯心主义的另一个动因，特别是在美国的人格唯心主义代表人物当中，是对于民主的兴趣。一些人感觉到，绝对主义的形而上学家不适合于一个自由的社会。民主所依靠的，是对于个人价值的信念，一些哲学家的志趣，就是要为民主的生活方式找到一种形而上学的根据。

在每一种哲学中，很可能都有意识或无意识地存在着某种非哲学的动机。只要对之加以限制或检查，这些动机不一定会把那种哲学歪曲到失掉所有趣味和价值的地步。无论有些什么样的动机可能发生了作用，在人格唯心主义者当中，我们还是发现有一些十分敏锐的思想家。

在对这一思潮的概述中，我们首先要考察的是这样一些哲学家，他们维护了一元论的基础，并持有一种中间立场（第10节）。然后我们将转而讨论一些比较极端的、公开宣称是多元论的理论（第11节）。而后要考虑的，是人格唯心主义对某些杰出的神学家思想的影响（第12节）。这一章将以对这种思潮的总结和批判作为结束（第13节）。

10. 温和的人格唯心主义

A.S.普林格尔-帕提森，W.E.霍金

对于人格唯心主义，苏格兰哲学家安德鲁·塞特·普林格尔-帕提森①(1856～1931)的学说提供了一个很好的导论。他起初是一个黑格尔主义者，但很快就开始批判某些黑格尔主义理论②，结果使得英国的唯心主义者分裂成了绝对唯心主义与人格唯心主义两个阵营。他的批评是：黑格尔体系的冷冰冰的逻辑，未能公正对待个人的实在性，每一个人的人格都是独一无二的，其性质是独特的。他特别抨击这样一种观念，即人格的自我可以包括在一个绝对自我之中。“我认为，黑格尔主义和与之类似的英国理论，其根本错误乃在于把人的自我意识与神的自我意识等同起来，或者在更宽泛的意义上说，把意识统一在一个单一的自我之中。”③普林格尔-帕提森认为，每一个自我都是完全不可渗透的——而且“对于其不可渗透的程度与方式而言，物质的不可入性不过是一种无力的类比罢了”。所以人格的特征，就是自主性和排他性。“我有 47
一个我自己的中心——一个我自己的意志——无人与我分有这个中心，也无人能够与我分有，甚至在我与上帝打交道时，我也维持着这个中心。”④他坚持认为，宗教意识的前提，既有上帝中的人格，又有有限人格之尊严与不朽，而在绝对唯心主义之中，这两者

---

① 先后在卡迪夫(1887～1891)、圣安德鲁斯(1891～1919)和爱丁堡(1919～1931)大学担任教授。在1898年采用附加姓氏之前，他一直以安德鲁·塞特之名为人所知。

② 见其早期著作《黑格尔主义与人格》。

③ 同上书，第215页。

④ 同上书，第217页。

都被抛弃了，或者被严重地损害了。

普林格尔-帕提森后来也构造了他自己的形而上学体系①，这个体系以典型的黑格尔方式，努力要表明实在是一个理性的整体。他的形而上学保留了他的早期著作的两条基本原则——上帝的人格，人类人格的不可毁灭的价值。可是我们发现，他避免了极端的多元论，而他关于排他的自我的理论似乎是要走向这种多元论的。

自然、人类和上帝构成了一个有机的整体，因此这三者之中的任何一个，孤立地看，都是一种抽象。所以脱离了人来理解自然是不适当的，人乃产生于自然。我们不能满足于认为纯粹机械的自然是某种自身完满的东西。人乃是自然之子，而非宇宙表面的赘疣，不能认为人的精神生活对自然而言是生疏隔膜的。"因此道德生活的特征，应该视为有助于确定我们生活于其中的这个系统的性质"。② 自然所产生、所倾向的精神性的人格，是自由的、自主的、不朽的。然而就这些有限的主体来说，又不应该脱离上帝来看待，它们"绝不能独立生存于宇宙生命之外，宇宙生命在一个客体的世界中向它们传达了自身。"③ 哲学不可能满足于任何排除上帝的解释。

然而就上帝而言，上帝"如果脱离了作为他的显现的宇宙，就成了一种抽象。"④ 我们不应该以为上帝是一个先在的神，他靠一种任意的意志行动命令世界进入了存在。世界是上帝的永恒显现，而不是一件他不要也行的创造物。正如人类的人格需要上帝，上帝也需要人类的人格。这些有限的人格并不仅仅是绝对者的属性，我们也不能认为创造他们的方式，就象制造东西的方式一样。

---

① 参见其《上帝观念》与《不朽观念》。
② 《上帝观念》，第156页。
③ 同上书，第314页。
④ 同上书。

他们乃是绝对者的肢体或有形体现。然而普林格尔-帕提森也反驳了那么一种观念，即认为有限的自我是与上帝共久长的。说人格是不朽的，而且没有终结，并不等于说人格没有任何开端——“它显然是在关于它的保存问题出现之前就必须予以克服的一种东西”。①于是，在人格唯心主义的更为激进的后果面前，他转变了 48
方向，鲁道夫·梅茨的批评颇为中肯公道，他说，“普林格尔-帕提森的立场是一种中途停下来的立场”，② 既没有严格的一元论，也没有彻底的多元论的一贯性。

在美国哲学家威廉·厄内斯特·霍金③（1873～1964）那里，也有一种类似的避免走极端的做法。例如，关于一元论与多元论问题，他告诉我们说，“世界之一元论，只是为了赋予其多元论以意义；我们之属于上帝，只是使我们更好地把握自己。”④ 他的哲学具有一种折衷的特点，因为他力图公平对待各种彼此对立的观点，力图根据种种相互竞争的理论去修改唯心主义。然而他还是认为，唯心主义更多地是一切哲学的本质，而不仅仅是一种哲学类型。因为他认为，每一种哲学都必然假定，宇宙有一种已经存在的意义等待着我们去发现，正因为实在拥有意义，所以它必然具有一种理智的或精神的特性。

这种精神特性被认为是一种自我的特性。如果我们要问自我是不是某种更高的东西的表现，答曰：“不是。因为没有任何东西比自我更高，也没有任何东西比自我更深。”⑤ 霍金摈弃了有限上帝的概念，他坚持认为，上帝不可能次于绝对者。在上帝观念中，

---

① 《不朽观念》，第196页。
② 《英国哲学的一百年》，第389页。
③ 1914～1943年在哈佛大学担任教授。
④ 《上帝在人类经验中的意义》，第181页。
⑤ 《哲学之种类》，第441页。

绝对者“被拔高到了人格和道德性质这一层次。”① 人格之深沉与宽广，足够包容我们会在实在中发现的那些非人格的方面，我们显然不能承认会有什么东西可以高于人格或超出人格。可以说有限的人在上帝之中，因为人依赖于上帝，为上帝所创造。也可以说人是整个宇宙之不完善的形象。自然是各个自我赖以相互沟通的桥梁。把自然理解为自满自足的实体，这样一种科学的自然观是一种抽象，它必须由神秘主义者的这种体验来补充，即把自然体验为神的精神向我们的传达。自然是精神的一项功能，借助于它，上帝与我们进行交流，并使我们彼此之间的社会交往得以进行。所以自然对于上帝之中和人之中的自我都是必要的，虽然我们也可以把它视为被造之物。

这种唯心主义世界观为一种自然宗教提供了哲学基础。在一个陌生隔膜的世界中，人对价值的追求和人的精神渴望绝无立足之地。与对于正当生活的要求兼行并至的，是某种有所实现的感觉，这种感觉出自对上帝的信仰。宗教被说成是“预先的实现”，说
49 得更全面些，是“在一种单独的体验中，对在自然过程中只有在无限进程之终点才能达到的那些目标的当前实现。”② 宗教起初是一种情感反应，但在唯心主义哲学所提供的那一类世界观当中，它不能不去追求一种理智上的创建。“富于伟力的宗教，与富于伟力的思辨成就，从来是携手并行的。”③

然而，霍金也批判了那样一些唯心主义哲学家，他们向我们提出一种抽象的“一般宗教”，这种宗教缺乏人们实际信奉的各种实存宗教的具体性。只可能存在一种真正的宗教，可是如果它缺乏在个人和社会体验中所知的那些实定宗教的具体性，那么它就是无力的。这些思考促使霍金去寻求一种世界信仰，这种信仰既要是

---

① 《上帝在人类经验中的意义》，第207页。
② 同上书，第31页，第51页。
③ 同上书，第59页。

普遍性的，又要是具体的。他告诉我们，通向这样一种世界信仰的道路，不在于用一种特定的宗教彻底取代别的宗教，也不在于任何肤浅的宗教混合主义。必须通过重新概括，必须通过世界各宗教间相互学习的过程，才能达到这样一种世界信仰。这种重新概括要保留每一种传统里最好的东西。基督教的独特贡献在于，它宣告"在其无形的结构中，历史其实正以这么一种方式被人格化，以使得每个生命可以获得尊严和力量。"[1]

霍金一直不断地努力寻找一条中间道路，这可能给我们留下这么一种印象，即他象普林格尔-帕提森一样，把我们送到了一个中途的客栈。可是无论如何，他对于宗教的种种具体的实在性有真正的洞察力，这却是毫无疑问的。

11. 多元的人格唯心主义

G.H.霍伊逊，
J.M.E.麦克塔加

美国哲学家乔治·霍尔姆斯·霍伊逊[2]（1834～1916）阐明了一种激进得多的人格唯心主义。他在早年时代与W.T.哈里斯和别的美国新黑格尔主义前驱联系颇多，但后来却成了一元论的反对者，提出了自己的一种极富独创性的、具有强烈的人格色彩的唯心主义。在对罗伊斯的批判中，霍伊逊论证说，绝对唯心主义把有限的自我包含在绝对者之中，从而就把人和上帝二者的真正意义上的人格都抽掉了，并因此而打击了西方的民主生活方式的基础，打击了激励这种生活方式的基督教的基础。西方文明的基础，是 50

① 《现存诸宗教与单一的世界信仰》，第268页。

② 他在担任过种种职务之后，于1884年成为加利福尼亚大学教授。

个人的*责任感，而基督教所教导的，是作为真实的、独特的个人**的人，同上帝之间有一种道德的联系。绝对唯心主义是东方泛神论的一种复归，是这么一类信念，它的"一成不变的主题，就是最高存在之不可言喻的伟大，以及人之绝对的渺小"，因此，它的传统"就象一块尸布盖着人类的精神。"① 霍伊逊认为这种一元论抹煞了道德的人的独特性，为了抗议这种一元论，他阐述了自己的多元论形而上学，在采用"人格唯心主义"来描述他信奉的这种理论的哲学家中，他似乎是第一人。

霍伊逊的正面理论，其轮廓是十分清楚明白的。他宣称自己赞成唯心主义，他把唯心主义定义为"对世界的这么一种解释，它认为绝对实在的唯一的东西是心灵，一切物质的和暂时的存在物都从心灵获得自身的存在，都从思想着手并体验着的意识那里获得自身的存在。"② 然而，没有一个包罗万象的心灵或绝对，而只有众多的心灵。一个心灵就是一个自由的自己活动的单位，就是一个独立的创造中心，它产生了时空与物质世界，并承认其他的心灵。这样一个心灵中心也就是一个人，而且，既然这些中心的本质特征乃在于它们是自由的、自我活动的源泉，我们就不能把它们设想为被制造或创造出来的。它们没有来源出处，它们就这么存在着。所以，有一种永恒的众多的不可毁灭的人格存在着。"即令是神力，也不能通过制造行动产生出另一种自我活动的理智。"③

因此，上帝不是精神的创造者，而应被理解为心灵世界的核心成员，永恒共存的人格组成的社会中的 primus inter pares***。

---

* 也可译作"切身的"，"人格的"。——译注

** 也可译作"人格"，"人"。这一类词及本章的"人格"一词，基本意义都是"人"。——译注

① 参见罗伊斯、霍伊逊等人的专题论文集《上帝之概念》，第60页。

② 同上书，第53页。

③ 《进化之限度》，第289页。

*** 拉丁文，"同辈中的居首位者"之意。——译注

他的统治,不是依靠强力和权威,而是依靠光明和理性，借助于他作为每个心灵的完满典型的价值。① 霍伊逊还用另一种说法来表达了同样的观点,他说,上帝的因果作用不是直接生效的，而是终极的——他不用强制人类来侵犯人格，而是用爱和理性来吸引人类。基督教的核心意义，乃在于信仰上帝与人是相互同等地实在的,而不是同一的;所以应该把这种宗教解释为渴求之宗教，而不是屈从之宗教——上帝作为人自己的人格存在之已经实现的理 51
想,吸引着每一个人。

因此,出自霍伊逊的多元唯心主义的实在之图景,是一幅自由的、永恒的精神所组成的共和国的图景,这是古典的上帝之城观念的重述。在这个共和国里,众多的人格能够和谐一致,既不是靠着时间上的同时，也不是靠着地点上的邻近——因为时间和空间是由心灵产生的——而是靠着一种共同的理性。人们靠着逻辑和道德的纽带联结起来,而这个参照中心就是由上帝提供的。然而,人们难免要提出这样的疑问:对于霍伊逊的形而上学来说,上帝究竟是否必要?至少,我们已被带到了通向这么一种人格唯心主义的道路上来了,这种人格唯心主义可以完全不需要上帝的观念。

我们在英国形而上学家约翰·麦克塔加·埃利斯·麦克塔加②(1866～1925)那里所遇到的，其实正是这么一种无神论的人格唯心主义。他尽管受到过黑格尔的十分强烈的影响,但还是把唯心主义引向一种无神论和多元论的方向，创建了一种如此独特的形而上学,以致于可以怀疑除了麦克塔加本人以外,是否还有任何人信奉过它。然而,他的思想的彻底的独创性,以及他赋予这种思想的

① 关于这个“民主的”上帝概念,可以参见约翰·帕斯莫尔的《哲学百年》第74页注1,那里引用了一个霍伊逊信徒的话:“在被赋予了永恒的、绝对的完美性的至高存在，与注定陷于低级的不完美的挣扎的芸芸众生之间作这种截然的等级划分，这样的做法在一个民主社会里是绝无地盘的。”

② 1891年～1925年任剑桥大学三一学院院士。

系统表述，使他有资格在英美唯心主义最突出的思想家当中占有一席之地。此外我们应该注意到，虽然麦克塔加的无神论是反基督教的，但并不必然因此就是反宗教的。他自己把宗教定义为"一种以相信我们自身同整个宇宙之间的和谐为基础的情感。"① 如果这样来定义宗教，那么，肯定一个人格的上帝存在的教义对宗教来说就不是基本的了。事实上，麦克塔加的体系是宗教无神论的一个例证。然而，有些教义对宗教来说会是基本的，因为否则我们就几乎不能相信自己同宇宙和谐一致了。一条"教义"，被认为是意味着"任何具有形而上学意义的命题"，而"形而上学"则表示"对实在的终极性质的系统研究"。②

在对宗教教条的批判中，麦克塔加考虑了上帝、自由和不朽的观念。他从自我之不朽（这其实是他的整个哲学主要的先入之见）出发，宣布他相信要证明这样一种信念* 之有理，有着足够有力的论证。③ 然而，在他的哲学工作的这个阶段，他并未提出这种论证，而只满足于反驳那些反对不朽说的一般论证，满足于澄清自我不朽信念中所包含的东西。他详细地论证说，自我并不仅仅是其身体
52 的一种活动；而且，即令肉体被视为是自我的一个必然伴随物（这是一种不能最终确立的观点），自我在一个肉体死亡时又转向另一个肉体也是可能的事情。此外，我们不能从物质事物的短暂性，推论出自我的短暂性，自我的构成与物质事物的构成是完全不同的。这些论证中关于自我可能从一个肉体转入另一个肉体的暗示，在麦克塔加进一步解释不朽观念时得到了发挥。在西方世界中，关于不朽的普通观念意味着：我们现在的生命，在死后将由一种无穷无尽的生命所接替。然而麦克塔加认为，任何支持不朽的论证，如

① 《宗教的某些教条》，第3页。
② 同上书，第1页。
* 指相信自我不朽或灵魂不朽（简称不朽）的信念。——译注
③ 同上书，第77页。

同支持来生信念一样，同样也支持了前世信念。所以人如果是不朽的，他现在的生命就可能处于一个已有的生命与一个未来的生命之间。我们也没有理由把自己限制在只有三次生命这种想法当中。更有可能的是，存在着多次的生命，每个人在此生前后的生存可以分成很多次生命，每一次均以生和死为界。死亡带来了遗忘，但这并未打断一个自我的连续。这连续并非意识的连续，而是一种实质及其属性的连续。在一次生命中获得的东西（例如爱心），会在下一次生命中得到保存，得到加强，尽管关于前生并没有什么记忆。据称这种多次生命之说有一种吸引力，因为我们可以希望在未来的一系列生命之中，弥补特定的任何一次生命的缺陷与失败。

在讨论了自由观念*，批判了非决定论之后，麦克塔加进而讨论了上帝观念。如果我们说的"上帝"，象西方思想家通常所指的那样，是指一种人格的、至高的、善的存在物，那么我们就得考虑两种情况。在第一种情况下，"至高的"意味着"全能的"。麦克塔加说，"一个全能的人，就是能做任何事情的人，"① 我们应完全按字面意义来理解这个陈述。如果有一种全能的意志，它必能完全决定一切，而它的拥有者如果愿意，甚至应能改变思想的法则或者乘法口诀表。麦克塔加强调了设想这种全能的种种困难，同时争辩说，全能与人格（它需要有事物存在于自己的意志之外）不相容，也与善（考虑到世界上存在着恶）不协调。如果关于全能上帝的观念垮台了，那么就剩下第二种情况要考虑，即"至高的"意指"最有力"而不是指"全能的"。在关于一个为善而奋斗的有限上帝的观念中，也许有某种吸引人的东西，我们也可以相信这样一个上帝是人格的、善的，在比其他任何东西更有力量这个意义上甚至是至高 53

* 指（道德上）意志是自由的这么一种观念，简称"自由"。（意志）自由、（灵魂或自我）不朽、上帝（存在），被称为基督教神学三大命题。——译注

① 《宗教的某些教条》，第202页。

的。但是这样一个上帝并不能保证善的胜利，而且无论怎样并没有他存在的证据。于是对上帝的信仰就被否定了。但是要支持对于不朽的信仰，或关于宇宙是精神性的与和谐的信念，这种对上帝的信仰绝不是必须的。“如果整个实在是诸自我的和谐体系，那么它本身也许就足够地具有神的特点，因而可以不需要神。”①

这种宗教批判的结果主要是否定性的。如果宗教应予复兴，麦克塔加认为，这只有以一种完整的形而上学体系为基础才能做到，这种形而上学体系要表明，这个宇宙总的来说是好的，是我们可以与之处于和谐关系之中的那么一种宇宙。他曾着手创建的，就是这么一种完整的形而上学体系。他以对于任何存在之物的特征进行严格的先验演绎为开端，然后将演绎的结果应用到我们的经验之上。

麦克塔加努力说明，时间与物质是不实在的，唯一的生存只是精神性的实体，我们称之为“人格”或“自我”。在时间中，这些自我经过了数不清的生命，然而，既然时间是非实在的，我们就必须把在永恒状态下的终极实在，视为联合在爱之和谐中的诸自我的永恒体系，这种爱是“如此直接、如此亲密、如此有力，以致连最深切的神秘狂喜，也只能使我们预先品尝到它的完美性的一星半点最淡的滋味。”② 这里所强调的，是精神实体的多元，但我们也可以设想一种实体，即绝对者。然而这不是一个包罗万象的自我。既然没有任何自我可以包含另一个自我，所以它也不是任何意义上的上帝。它只是这个体系。可以解释这里的意思的模型，是一所学院的情况。一所学院的组成人员，比这所学院本身具有更多的实在性。麦克塔加的这种形而上学，虽然是无神论的，却仍然具有几乎是热情的宗教性质。它可以同某些东方宗教并行不悖，但却标志着英美唯心主义同基督教神学的最远的背离。

---

① 《宗教的某些教条》，第250页。

② 《生存之性质》，第二卷，第479页。

12. 神学中的人格唯心主义

H. 拉希德尔，
C. C. J. 韦布

表述得比较温和的人格唯心主义，对于神学家自然有一种强烈的吸引力。在受人格唯心主义影响的神学家当中，我们可以来看看哈斯廷斯·拉希德尔①（1858～1924），他是一位异常能干的神学家，他的卓越的著述涉及了范围宽广的种种主题。拉希德尔拥护唯心主义哲学，他于1902年开始成为专题论文集《人格唯心主义》②的撰搞人。这是英国唯心主义思潮的人格主义一翼发表的 54
某种宣言式的东西，它的矛头所向，既有自然主义，又有绝对主义，这两种主义，用文集编者的话来说，“是人格唯心主义者必须与之抗争的敌手。”那时候拉希德尔所提出的观点，同他在后来的著作中详细发展的那些观点，基本上是相同的。③

拉希德尔对人格提出了确定的标准。我们说的“人”，指的是一个既能感觉又能思考的意识；它具有某种永久性或统一性；它既区别于经验对象，又区别于其他的人；它是行动的源泉。如果我们接受这些标准，那么看来我们就不能否认，动物也有某种初步的人格。即使我们要再加上道德这一标准，也很难确切地说明道德是从何处开始的。所以拉希德尔认为，人格有种种不同的等级。即令是在人类这一层次上的人格，也并未充分符合这些标准——例如，看来统一性乃依赖于记忆，可是在任何一个人身上，记忆都绝

---

① 1888年～1917年在牛津大学任教；1917年～1924年任卡里斯尔学院院长。

② 亨利·斯图尔特编辑。

③ 拉希德尔为专题论文集撰写的文章题为《人与神的人格》。在《善恶理论与哲学和宗教》中，他的观点得到了更为详尽的重述。

不是完全的。要说有什么存在物充分符合人格的这些标准，那就只能是上帝。

上帝之存在，是靠贝克莱主义的路线来确立的。这个世界是依赖于心灵的，但它显然不依赖于你我的心灵。所以我们必须假定有一个神圣的心灵，它既创造世界，又创造了我们人类的心灵。当我们认识到，上帝只是在最高等级的意义上说是人格的——他没有人类层次的人格所有的种种缺陷，但并不因此就不是人格的——则通常的那些反对把人格归诸神圣的创造性心灵的意见就不能成立了。

然而上帝并不是绝对者。我们已经看到，把自己同他人区分开来，从而使一个人绝不能包含在另一个人之中，这正是一个人的标志。所以，被创造出来的人，并不包含在上帝之中，而是站立在上帝之外。上帝与诸灵魂都包含在绝对之中，所以这绝对本身不可能是一个人，* 而是很多人组成的一个社会。上帝次于绝对，拉希德尔坦然地接受了受限的上帝的理论——虽然限制上帝的，仅仅是他自己的创造物**。这样一种理论使恶的难题迎刃而解，但它又引起了这么一个问题：这样一个上帝能不能战胜恶？拉希德尔的回答是：上帝虽非全能，却是宇宙中最强大的力量，而既然他是有理性有道德的人***，我们就有理由抱乐观主义态度。不过，
55 拉希德尔也承认，存在着“一种同实在的恶进行的实在的战争”，“没有我们的帮助，不可能赢得胜利”，而且，“我们正受到召唤，去做上帝的真正的合作的同伴。”①

这些哲学思想清楚地表现在拉希德尔关于神学主题的论述中。他相信一种根据人格，即根据道德和理性给出的连续不断的

---

* 此处原文“人”为大写，意指有人格的上帝。——译注

** 指上帝创造的人类及世界。——译注

*** 同注*。——译注

① 《哲学与宗教》，第86页。

神的启示。这个启示过程的高峰，是耶稣基督的一生及其自我牺牲的死，但是，"一切人类的爱，一切人类的自我牺牲，以其自身的方式，在其自身的程度上，也都是上帝的一种启示。"[1]拉希德尔把关于基督之死的那些传统观点斥为非理性的、不道德的、低于人格的，这些观点在基督之死中看到的是补偿或赎罪一类的东西。他认为，基督的生与死，必须一起理解为是要通过道德影响来拯救人类。得救的意思，就是要达到精神的生活，当人们追随基督所展示的理想之时，这种生活就在此时此刻开始了。但是如果这种理想确实是上帝自己的仁爱性质之启示，我们就必须假定，人们在此世就开始达到的这种灵性生活，将超越死亡而得以继续，得到完善。这种由新唯心主义激发起来的"自由派"神学，在拉希德尔笔下也许得到了最精致的表达。

与拉希德尔颇不相同，但同样关注人格观念的，是另一位杰出的英国国教会神学家克莱门特·查尔斯·朱里安·韦布[2]（1865～1954）。他力图在绝对唯心主义者与人格唯心主义者之间采取一条中间道路，但他赋予人格观念的重要地位，使他更为接近两派中的第二派。他的基本信念同霍金相当类似。一个名符其实的上帝不可能是有限的，而必然是绝对者。然而，在宗教经验中，尤其是在基督教经验中所知的上帝，又是人格的上帝。于是韦布选择了一条比拉希德尔更为困难的道路，他着手来表明上帝既是人格的，又与包容一切的绝对者是同一的。他说："'上帝是绝对者吗？绝对者是上帝吗？'我的思考一直不断地围绕着的，就是这两个问题所包含的那些难题。"[3]

韦布承认，神的人格不可能同人的人格完全一样。然而，如果

① 《基督教神学中的救赎观念》，第449页。
② 1899年～1920年在牛津大学任教，1920年～1930年担任牛津大学教授。
③ 《当代英国哲学》，第二集，第349页。

可以设想“我们同上帝处于人格的关系之中”，那么我们谈论一个人格的上帝，就是有道理的。① 可是，如果上帝是绝对者，我们怎么能与绝对者有人格关系呢？我们包含在绝对者之中，在其中一个内含于另一个之中的两个实体当中，很难看出怎么能存在一种人格
56 的关系。韦布的回答是：在社会经验中的人与人的关系，与宗教经验中的复杂得多的人与上帝的关系之间，我们必须进行区分。两者都是人格的关系，但前者是相互排斥的关系，而后者是相互包容的关系。在宗教里，我们居于上帝之中，上帝居于我们之中，然而所居的方式，使我们得以保存自己的独特性，又使得一种真正的人格关系成为可能。

如果上帝仅仅是内在的，或者仅仅是超在的，那么，这样一种人格关系就是不可能的。在第一种情况下，有限的精神就是上帝之发射，等同于他，并缺乏相互的人格交流所必需的独特性；在第二种情况下，有限的精神就会仅仅是一些产品，它们距离上帝如此遥远，以致于人格的关系也被排除了。既然与上帝的人格关系是可能的，那么上帝必然既是超在的，又是内在的。韦布发现了通向这种复杂结构的线索，他认为，在神性本身之内部，就存在种种人格的关系。这种思想在关于中介者* 的宗教观念中得到了表述。中介者对神性来说是不可或缺的组成部分，但又不同于圣父**。中介者也被说成是有限精神之原型，在与他的合一之中，有限精神就有了一种同圣父的人格关系。这种人格关系，既不是与上帝同一的狂妄主张，也不是在他面前可怜的卑躬屈膝，而是我们能够拥有对不朽的信仰的唯一根据。就这样，韦布力求调和人格、上帝与绝对等等观念。不过，他也许是在力图完成一件不可能完成的任务。

---

① 《上帝与人格》，第73页。

* 又译“中保”，基督教教义中指耶稣基督。——译注

** 基督教教义认为上帝是圣父、圣子、圣灵三位一体。“圣子”指耶稣基督。——译注

13. 对人格唯心主义的总结与批判

与绝对唯心主义者一样，人格唯心主义者基本上是通过思辨的和形而上学的途径来解决宗教问题的。两派都企图从一种包罗万象的世界的观点来说明宗教，按照这种世界观，终极的实在乃是心灵。然而，人格唯心主义者力图用各种各样的方法摆脱关于铁板一块的绝对的观念，在他们的世界观里为人格的价值和重要性找到地盘。

毫无疑问，人格的观念对于宗教来说具有高度的重要性，至少在西方世界是如此。然而可以怀疑的是，在对宗教提供一种有说服力的解释方面，人格唯心主义者是否有什么重大的进展。对人格唯心主义最为成功的阐释，是一些比较极端的阐释，即拉希德尔、霍伊逊和麦克塔加的阐释。但是他们之拯救人格，是以贬低上帝甚或使他完全消失为代价的。普林格尔-帕提森、霍金和韦布的中庸观点则不那么成功，可以说，他们通过调和一元论和多元 57
论，既坚持绝对又强调人格，是要摘取两面的精华。平心而论，比起极端的观点来，我们得说，任何中庸观点都更难于前后一贯地予以表述，这恰恰是因为，中庸的观点要注意到极端的立场所忽略或低估了的那些因素。然而我们现在讨论的这些中庸立场似乎在一个特定的论点上失败了。它们未能清楚地回答这个问题："一个人如何能包含在另一个人之中？"

人格唯心主义的力量在于，它强调了作为我们经验中所知的最高级的一种存在的人格，它反对了某些绝对唯心主义者贬低人格的倾向。另一方面，人格唯心主义的弱点似乎在于它的这么一种假定：因为人格是我们所知的最高级的一种存在，它也就必然是宇宙中的最高者。然而，上帝超越于人格，其程度（比如说）正象人类超越于纯粹的动物界，这却是可能的，甚或是非常可能的。如果

上帝与绝对者是同一的，这就尤其可能了。

对于这一章所概述的种种理论，我们的研究会在我们的头脑中引起一个更加严重的问题。唯心主义者要把握作为理性整体的实在，这一企图（这是绝对主义一派和人格主义一派所共有的企图）有任何成功的希望没有呢？那样一些解决办法真有说服力吗？当我们反思一下，霍伊逊这位美国的民主主义者把一部类似美国宪法的法典赋予宇宙，而麦克塔加这位剑桥大学的讲师则把实在视为理想的学院，这就令我们不得不暂停一下了。这些观点可以避免绝对唯心主义特有的那种模糊性，但又过于明显地反映了它们产生时的种种环境。我们甚至会想起色诺芬尼的嘲笑：假如马能思索神衹的外表是怎样的，它们就会按照马的模样来描绘神衹。唯心主义者们好大喜功的思辨，不可避免地激发了一种反应，在下一章里，我们要来考虑这样一些观点，在这些观点中，我们至少可以听到抗议过份的理性主义和理智主义的某些怨言。

第四章 精神哲学 58

14. 作为精神的实在

在此，我们是在一种十分广泛的意义上使用“精神哲学”① 一语，用来指很多彼此联系松散的观点，这些观点象唯心主义一样把精神视为终极实在，但又不属于主要的唯心主义传统。要就此划出一些泾渭分明的界线来，确实十分困难，特别是某些形式的人格唯心主义具有逐渐演变为我们所谓“精神哲学”的倾向。二者都倾向于从有神论的、人格的、伦理的角度来解释实在。但是同狭义的唯心主义传统相比，精神哲学家们是从一种宽广得多的哲学史的范围中选取自己所需的观念的，而且在原则上是可以作出某些区分的。

好几种精神哲学不是通过黑格尔，而是通过洛采和莱布尼茨一类思想家来追溯自己的渊源的。这两位哲学家都承认精神的存在物有某种等级区分。等级的顶端是上帝；在较低的层次上是有限的自我，其中每一个自我都是一个微型宇宙，或者是宇宙的某种

---

① 有一些这类的哲学，过去曾被，现在有时还被称为“唯灵论”，但是现在这个词的通常用法已如此大大地掩盖了它的独特的哲学用法，以致于把它用作一个哲学术语已经很容易造成误解了。“伦理有神论”可以正确地描述本章讨论的各种哲学，但这种描述又如此宽泛，以致于也可以包含(比如说)很多形式的唯心主义。“人格主义”对于这里提出的大多数观点本是一种很有用的描述，可是用这个词专指由 B.P. 鲍恩创立的美国学派的观点，(参见后边第 65 页——系指原书页码——译注)，已成了一种惯例。

镜子；在人类自我的层次以下，一直向下通过自然界而延伸的，是更低级的精神存在物。莱布尼茨设想，有一系列连续不断的活动的实体，他称之为“单子”，这个系列上自顶端的上帝，向下一直延伸到最低级的单子，再往下便是虚无。这样一种概念显然不同于普通的唯心主义观点。正如洛采所指出的，如果一个人承认实在是精神性的，那么，他就必须要么接受这个唯心主义观点——事物
59 的世界是一种依赖于心灵的现象，要么认为，一般被视为无生命的东西实际上在不同程度上都有自己的精神生命。洛采本人采取了这两种说法中的第二种，即通常称作“泛心灵论”的那种学说。这种学说在十九世纪还有另外一些著名的鼓吹者，例如费希纳等人。但是，虽然本章所考虑的大多数思想家都曾从洛采那里吸取了某些东西，其中却只有很少几个人明显地采纳了他的泛心灵论。

与唯心主义的进一步的区别在于，生命哲学所强调的，是作为精神之独特标志的活动。这些哲学经常抱怨唯心主义所采用的方法过于理智主义，过于理性主义了。唯心主义倾向于把精神理解为思维**主体**，与此形成对照的是，我们发现精神哲学所强调的，是作为行动之**力量**或源泉的精神这一观念，尽管显然有些唯心主义者也强调过这一方面。精神哲学拿来同思想并列的，有表现在道德的、宗教的、审美的活动里面的精神生活的全部范围。

与大多数唯心主义者不一样，我们将要考察的一些思想家都是自然科学的热诚学者，他们的哲学具有强烈的经验主义色彩。他们并不先验地设定实在的种种特性（例如说实在必然是理性的），而是根据从我们对世界的体验学到的东西来建构他们的哲学。他们甚至准备在自己的世界观里面为偶然的、非逻辑的因素寻找地盘，如果这些因素是经验所要求的。他们拒绝对自然所作的纯粹机械的解释，并且认为，要恰当地解释科学的结果，我们就必须求助于目的概念。自然要求一种目的论的解释，这个事实就是自然具有根本上是精神性的构造的证据。

上述各项特征——诸如泛心灵主义、行为主义、对自然科学的兴趣等等，并不全部都出现在即将讨论的每一种精神哲学里，因为这些哲学构成了一个十分驳杂的派别，它们出自彼此各异的种种背景，只有某些基本的类似点是共同具有的。所以我们对它们的分组多少有些任意或武断。首先，我们将考虑大陆的精神哲学，而从德国、意大利和法国举例(第15节)；然后转而考虑英语国家的精神哲学，在这些国家，我们所谓的“精神哲学”是同前一章讨论的各种人格唯心主义密切相关的(第16节)；接下去我们要注意的，是从道德体验出发，把通向有神论的伦理途径视为自己特别的关注对象的那么一批哲学家(第17节)；一位英国神学家代表了这方面的哲理神学，其方法与精神哲学有许多的共同之处(第18节)；而后我 60
们将以对精神哲学的评价作为本章的结尾(第19节)。

15. 大陆的精神哲学家

R.倭肯，B.瓦利斯科，E.布特鲁

鲁道夫·克里斯托弗·倭肯①(1846～1926)是本世纪初叶德国最著名的精神哲学代表人物。他的非同凡响的名声大大超出了他的祖国的国界。他是诺贝尔文学奖的获得者，他的绝大部分著作都已译成了英语。倭肯在德国的地位，在某些方面类似于亨利·琼斯爵士在英国的地位，就是说，他并非特别有独创性或系统性的思想家，但他把自己的哲学视为一种实践的信条，并因把自己的观点作为那个时代所需的信息而热情地宣扬，从而赢得了声望。因此之故，人们常常认为，与其说倭肯是一位哲学家，不如说他是一位传教家或一位预言家。

① 1871年～1874年任巴塞尔大学教授；1874年～1920年任耶拿大学教授。

在上述精神哲学的各项特征中，倭肯最清楚地代表的一项特征，就是行为主义。倭肯摒弃了理智主义以及解决哲学问题的思辨方法，他认为，真理应能满足全部人生的需要。他把这种方法称为“精神学方法”(noological method)。思辨的方法所处理的，是“实在之活生生的内容和具体性的那么一点影子。与此相反，精神学方法所理解的，则是出自包容一切的、基本的生命整体的具体的东西。”①

倭肯以这种方法为基础所发展起来的信条是非常直接了当的。一方面，人可以过一种自然的人生，就是说，在这种人生中，人完全陷于生物需要之满足，陷于物质的和经济的价值之中，在这种人生中，人仅仅是在外部与他人相关联。这样一种人生归根到底是毫无意义的，是空虚的，然而倭肯相信，现代文明所倾向的，正是这么一种人生。他谈到了现代文明的“非人格的”特征，它把人变成了自己的工具，而且“把他们更牢靠地拴在这个可见的世界上。”②另一方面，人类的生存就其成为一种精神性的生存而言，又需要具有意义。在这样一种生存中，人自身同宇宙的精神相关联并与之共同作用。精神的生命，本质上就是行为、活动与奋斗，因此，人的
61 精神性，与其说是关于人的一种永恒真理，不如说是人必须不断争取和发展的某种东西。

宗教的功能，不是要成为各种活动当中的一种活动，而是要我们坚持完整的精神生命，以与直接的自然环境相对，从而渗透到一切活动之中。宗教有助于使我们进入精神生活，而且在宗教体验中，普遍的精神被视为一个人格的上帝，与他之间存在着一种交流，“恰如我与你之间的交流一样”。③*同唯心主义者一样，倭肯也

---

① 《宗教之真理》，第180页。
② 同上书，第46页。
③ 同上书，第430页。
* 参见马丁·布伯的“我—你”学说(本书第57节)。——译注

谈到了一种绝对宗教，它与历史上的诸宗教有关联，正如真理与其种种表现形式有关联一般。他在基督教当中发现了绝对宗教的最高表现形式，发现了真理的无懈可击的核心，但他又认为，基督教必须清除掉它自身的许多短暂易逝的、偶然附加的特征。

一种莱布尼茨类型的精神哲学，在意大利思想家伯纳迪诺·瓦利斯科①(1850～1933)的著作中得到了很好的说明，他的主要著作都有英文本可资利用。瓦利斯科起初教授科学学科，后来转向哲学，以求调和科学与宗教对世界的看法。他的出发点是主体的多样性，每一个主体都有自己特定的对世界的看法。一个主体"主要是一个意识活动的中心。"② 一个人就是一个高度发达的理性的主体，虽然在这个主体中，当下清晰地有意识的东西据说被范围广泛得多的下意识所包围着。在人的层次以下，是有知觉的动物主体。"一切事物都使得我们相信"，在更低的层次上，仍然有无数的不发达的主体，而且，"我们所说的惰性物质，也许可以归结为这类主体之聚合。"③ 当然，这些主体是极其原始的，而且，它们很可能更接近我们的无意识，而不象我们的意识。

在主体中不断有变异产生，而这些变异共有两类。有一类产生于主体本身自发的活动。这种自发性并不仅限于发达的主体，而且它意味着世界当中的一种非逻辑的因素。另一类变异产生于主体之间的相互干扰。它们以种种规则的方式彼此作用，所以才有一个有秩序的宇宙，而且多种多样的主体才构成了一个统一体。这意味着一种逻辑的因素。

为了说明这种统一体，瓦利斯科引进了"存在"的观念。据说，存在统一了各个特定的主体，因为，首先它是一切思维着的主体或

① 1905年～1925年任罗马大学教授。

② 《重大的问题》，第96页。

③ 同上书，第216页。

62 隐或显所共有的概念；其次，它是一切决定着思想的客体所共有的特征。瓦利斯科论证说，存在是在各个特殊的主体和世界当中思考自身的普遍主体，它在各特殊主体和世界之中变成了确定的东西。

这种有点朦胧的普遍主体，可以等同于宗教的上帝吗？或者，它只是一种纯粹内在的基础，而这基础离开了它的特殊的确定化，便不过是虚无呢？瓦利斯科是一位诚实的思想家，虽然他自己接受传统的上帝概念，但他坦率地承认，倘以上述论证为基础，“一个人格上帝的存在对我们来说，似乎还是一个尚未证明的假设。”① 他相信，世界之中有目的的证据，以及显然有神意支配的价值之保存，指明了有神论的结论，但要在理性基础上证明这个结论，还需要更多的东西。在后期著作中，瓦利斯科论证说，普遍主体实际上就是人格的上帝，但是这个上帝在力量和先见方面都限制了自身，以便使人在创造工作中与他的合作能够完全自由。他认为，这种哲学证明宗教的基本立场，特别是基督教的基本立场是正当有理的。

在法国，一种精神哲学的独特传统在与自然主义和实证主义的对抗中，通过整个十九世纪一直保存下来了，这个传统在本世纪初叶的主要代表，是艾弥尔·布特鲁②(1845～1922)。他也是一位具有国际声望的人物，1903年曾成为格拉斯哥大学的吉福德讲座讲师，虽然他的讲演不幸未能出版。布特鲁很好地解说了这么一种类型的精神哲学，这种精神哲学主要关注宗教与自然科学的关系。他力图根据科学自身的基础去正视各门科学，并且表明，各门科学所提供的对世界的理解，需要对自然的精神性的解释来作为补充。

① 《重大的问题》，第270页。

② 自1888年起任巴黎大学教授。

十九世纪的科学世界观把世界看成由必然规律严格决定的现
象之网，这种世界观似乎排斥了目的和自由，而目的和自由对于精
神生活来说是必不可少的。布特鲁对科学的方法进行了批判性的
考察，以便发现科学据以描述自然的决定论的法则体系是不是一
种能穷尽一切的解释，或者发现在自然实在之中是不是已经没有
别的东西，这些东西不能归结*为科学的摹写，他称之为“一定程度
的偶然。”①他发现，确实存在着这样一种偶然因素。科学选择有
助于确立一般法则的那些材料，同时总是把某些东西弃置一旁。随
着我们从物理学走向生物学，又从生物学走向人类行为研究，这种 63
无法归结*的偶然性的因素便愈益增加。在每一个新的层次上，
都有真正的名副其实的新奇东西，而且是无法依据低一层次的东
西来描述的。布特鲁也同别人一样意识到，企图在科学知识的裂
缝当中去确立宗教是危险的。然而他坚持认为，作为科学之界限而
出现的无法归结*的偶然因素，并不是一种纯粹否定性的发现，而
是一种肯定性的发现。它引导我们去寻求自然当中的创造原则。

要做到这一点，我们就必须考虑被科学所弃置的东西。“所谓科学，就在于用表达事物之某一方面的符号，来代替事物本身。”②科学的理解由于具有抽象的理智性质，必须区别于更广意义上的人类理性——理性要考虑的是事物之整体及其对人生的性质、价值与意义。这种更宽广意义上的理性，打通了对世界进行精神性解释的道路，并使得宗教的态度可以同科学的态度相并列。

在宗教中，人上升到了生命的创造原则的高度。宗教包含着信念与实践两个方面——对作为理想的存在之上帝的信念，对作为与上帝相连的表现之爱的实践。这样来理解，宗教就同在那更宽广意义上的理性完全和谐一致了，在那种意义上，理性是不同于一

① 《论自然法则的偶然性》，第4页。

* 亦译“无法还原”、“不能还原”。——译注

② 《当代哲学中的科学与宗教》，第361页。

种枯燥的科学理解的。这种更宽广的意义上的理性，在自然中能发现比纯粹的机械体系更多的东西，而且通过与生命进行类比，能够形成关于一种“存在”的概念，“这存在既是一，又是多——不象一个物质的整体，而象一个心灵的、一个人的连续不断而又运动变化着的无限。”①虽然科学的态度与宗教的态度之间，可能常常会有冲突，但是两者都得到理性的支持，两者都是精神的创造性活动，两者都是人类生命的最充分发展所需要的。

16．英美的精神哲学

J.沃德，B.P.鲍恩
E.S.布莱特曼

我们可以称之为“精神哲学”的那些英美哲学，很自然地要受到唯心主义的影响，正如我们已经看到的，唯心主义在英语国家曾经十分盛行。具体说来，我们将会发现，在我们即将考察的那些观点中，人格观念起着很大的作用，而且这些观点与人格唯心主义有着十分密切的关系。尽管如此，由于它们所强调的是活动和人生体验，看来最好还是把它们归入精神哲学之中。

64

在英国，我们发现精神类型的哲学很有能力的代表人物，是洛采的信徒詹姆斯·沃德②(1843～1925)。沃德不仅是一位哲学家，也是一位很有名的心理学家，同时还精通生物科学。他曾享有两次被聘任为吉福德讲座讲师的十分难得的殊荣，又被视为他那个时代对自然主义的最尖锐的批评家之一，以及有神论的最有力的辩护士之一。在他的哲学中，他依靠心理学和生物学的知识，构

① 《当代哲学中的科学与宗教》，第393～394页。

② 自1875年起成为剑桥大学三一学院院士，自1897年起担任剑桥大学教授。

造了这么一种世界观，在其中，终极的实在就是活跃的精神。

在构成沃德思想的不同的部分中，我们发现，在我们已经考察过的大陆的精神哲学家那里已经见过的所有的主要论题，都又重新出现了。他宣称，哲学的最好向导，是作为一个整体的经验，而不是理论思维；他指出，自然科学具有抽象的特性；他还肯定，如果具体地看，自然也需要一种精神性的解释。沃德对于心理学的思索，使他强调经验在本质上具有实践的、有目的的特征，在经验中，欲求比认识更为根本。理论的主题，不过是对经验之有机统一体的一种干巴巴的抽象。至于经验本身，他说："简言之，它就是生活——对于活生生的个人而言的生活"。①对具体经验的这种强调，构成了沃德对十九世纪盛行的机械论自然主义的批判的基础，这是自然主义在哲学家当中遭到的最锐利的批判之一。沃德发现自然主义是很贫乏的，因为它仅仅关注经验中所知的具体实在的一个片面的方面，并把这个方面树立起来，好象这就是整个实在似的。它的错误据说就在于"把客观存在赋予抽象的东西。"② 我们必须离开必然关系之网（科学已把世界消融于其中），返回那具体实在之完满性与多样性（科学在它的抽象方法发挥作用之前就背离了这种完满性和多样性）。

自然科学中所缺乏的这种具体性，沃德在历史当中发现了。我们会注意到，沃德之求助于历史，表明了他的思想与文德尔班和狄尔泰之类德国哲学家是如何紧密相关。他宣称，尽管"几乎没有为实证的精密科学提供什么立足点，历史仍然是我们*理解*得最好的东西，是我们最为关切的东西。"③历史所揭示的，不是一个死寂的机械的世界，而是一个有欲求的主体所构成的精神的世界，这些主体在为种种目标而奋斗，在实现着各种各样的价值。

---

① 《自然主义与不可知论》，第二卷，第111页。

② 同上书，第二卷，第66页。

③ 同上书，第二卷，第280页。

65 既然这个目的和价值的王国不可能包含在科学抽象地解释的自然之中，我们就得问问，自然是否不能融合于这个目的王国，并且被赋予一种精神性的、较为具体的解释。事实上，这正是沃德着手进行的工作。"在自然之中，没有任何同精神性的解释不相容的东西"。① 科学没有发现意识和生命有任何明确的下限，而且有这么一种假设，即，自然界是连续不断的，并不显示出任何突然的跳跃。所以，如果我们从上往下进行解释，绝不会遇到任何对精神性解释来说是不可逾越的障碍。我们会被导向一种泛心灵主义的学说。自然彻头彻尾是目的论的。即令是被设想为没有生命的事物也有某种起码的精神生活，而且历史之王国通过自然延伸到了低于人的层次。据称，"自然于是融入了多种多样的有欲求的个体之中。"②

然而，我们不能满足于多元论。世界的统一和秩序指向了一种有神论的学说。上帝既是精神世界的源泉，又是它的运动所趋向的目标。上帝是人格的-既超在而又内在。在创造自由的、有欲求的主体时，他就把某种限制加诸自身了，但这不应视为上帝在缩小，因为他给予他的创造物越多的自由，他就必然是越加伟大。上帝的目的就是爱，而恶终将被克服。但爱不可能是现成的东西；它自由地产生出来，而人要同上帝一起工作，以实现他的目的。关于精神哲学的基本主题，沃德的这些学说为我们提供了一个最清晰、最全面的陈述。

洛采的另一个门徒，是美国哲学家波顿·帕克·鲍恩③(1847～1910)。他逐步表述了一种他称为"人格主义"的哲学。这种人格主义在美国至今还有很多追随者，而且构成了一个独特的思想

① 《目的王国》，第20页。
② 同上书，第21页。
③ 1876年～1910年任波士顿大学教授。

流派。但是应该注意到，鲍恩并非第一个使用“人格主义”一词的人，而且，主张人格价值的任何一种哲学，都常在一种较广的意义上被称为“人格主义”。

鲍恩追随洛采的思想，认为实在是能行动或受动的东西。“事物与非存在之区别，乃在于这种行动和相互决定的力量。”①那么，什么实体能满足实在的这一标准呢？按照鲍恩的说法，只有人格的自我，人格的自我既是恒定的，又是变易的，只有人格的自我能提供一种关于实在的恰当概念。人格的生命，乃是世界的活跃的基础，解决哲学问题的钥匙，就在人格之中。

鲍恩论证说，实在是由人格之体系构成的，这些人格通过作为最高人格的上帝而连结起来。作为最高人格的上帝之存在，通过 66
各种不同的途径得到了确证。一条论证的途径实际上重复了关于上帝存在的古典的宇宙论证明。他论证说，存在着的一切都必然有一个充分的原因；所以说人格的存在应该归诸这样一个原因，它本身不可能低于人格，这就是说，它是一个至高的创造性的人格。另一条论证的途径的出发点，是我们用来理解世界的那些范畴。这些范畴是从我们作为人的体验得来的。例如，因果效用就是从我们自己的活跃的自我体验中认识到的。人创造了变化，作用于事物。无论是在无生命的原子，还是在非人格的规律当中，我们都无法找到充分有效的因果作用，因为它同人格之目的与理智密切相关。我们从自我体验抽绎出来的这些范畴适用于这个世界，乃是因为这个世界所出自的源泉与我们自己类同相关——就是说，这个世界依赖于作为原因的神圣人格之活动。还有另外一些范畴，诸如实质、多样性中的统一性等等，同样被说成是同人格体验密切相关的。

上帝被认为是活动性的、创造性的。“我们的上帝不是一个远

① 《形而上学》，第40页。

离世界而自得其乐的外在者，他呈现在世界、生活、良知和历史之中，为了人类意志之征服和训练，为了使人类意志确立在正义之中，他正进行着一场伟大的道德远征”；上帝还被说成是“伟大的永恒不息的劳动者。”①正如我们所看到的，物质世界依赖于作为原因的神的活动，而且它被作为人格的一个训练场地。所以，只有与人相联系，才能恰切地理解自然，而且，同沃德一样，鲍恩也进行了一场有力的论争，以反对各种自然主义哲学，尤其是赫伯特·斯宾塞的那些观点。有限的人本身，虽然是上帝的造物，据说也保持着一种“相互的外在性和相对的独立性。”②宗教所关注的，首先是对正义的追求，尽管宗教信仰得到哲学的支持，但信仰的确定性，不是通过思辨，而是通过信任与服从而得到的。

所以，鲍恩的哲学到头来证明是一种相当正统的有神论。然而十分明显的是，他是一位彻底诚实的思想家，在根据经验之光去考察有神信仰的哲学含义方面，他并不退缩。他自己是个循道宗的教徒，他之享有盛名，是因为他对美国的新教神学家发挥了一种自由化的影响，同时还激发了他们对于宗教的哲学问题的兴趣。

在美国的人格主义学派当中，可以提一提鲍恩的继承者埃德
67 加·谢菲尔德·布莱特曼③(1884～1953)。他告诉我们，他据以出发的立场，实质上是与鲍恩的立场相同的，他为有神论所作的论证之一，基本上类似于我们在鲍恩那里见到的那种论证——即，只有以存在着一个宇宙性的、创造性的人格这样的假定为基础，才能恰切地说明人格之事实。④布莱特曼为有神论进行辩护的一般途

① 《宗教之本质》，第7页，第254页。
② 《人格主义》，第277页。
③ 自1919年起任波士顿大学教授。
④ 《上帝的问题》，第157页。

径，属于我们在本章中已很熟悉的那一类，即诉诸于作为整体的经验，在经验中，事实并未脱离价值，道德体验和宗教体验也同自然科学一样得到了考虑。

然而，正是布莱特曼对经验的坦诚的考察，使他在一个重要的方面修正了传统的有神论学说。上帝是创造性的、至上的、人格的，但是按布莱特曼的说法，也是受限的或有限的。可以引出四项证据来表明上帝是有局限的。第一，存在着既有进步也有耗费的演化过程。它暗示"有一种力量，它在达到自己的目的时面对着似乎与之对立的东西。"①更有甚者，由于布莱特曼象鲍恩一样根本不采用外在上帝的观念，所以他相信，一个真正包含在宇宙进化过程之中的上帝，必定是一个"时间已进入了他的存在本身"的上帝。②这样一个上帝就不是已完成的完美之上帝。第二，存在着人格本身的证据。没有一种确定的结构，或者既定的性质，就不可能有一个自由的人格。假如上帝是人格，这对他也不例外。例如，我们并不设想上帝能制造一个圆的方形。他自己的理性性质就对他的意志施加了限制。更一般地说，正如布莱特曼所看到的，在神性中既有主动的因素，又有被动的因素。第三，布莱特曼坚持认为，一切存在都显示出冲突和两重性，我们必须设想，即使神的存在也包含着斗争和战胜对立面的胜利。第四，布莱特曼宣称有来自宗教经验本身的支持。它指明了这样一个上帝，其性质包含受难和通过十字架的救赎。

布莱特曼认为，这就是经验事实所要求的那种上帝。上帝所受的限制，并非来自他自身之外的任何东西，而是来自他自身性质之内的"既定的"东西，这看来颇象关于上帝"自存"的传统神学理论，那上帝不能反对他自身的性质的理论；例如，他不能制造一个圆的方，因为他的性质是理性的。可是，布莱特曼的"既定"，似乎

① 《上帝的问题》，第126页。

② 同上书，第129页。

超出了神学家们在"自存"项下所包含的东西。而且，虽然我们被告知说，上帝越来越多地把握着他自身中既定的东西，我们仍然很难不发出这样的问题："是谁或者是什么东西，给定了这个既定的东西？在布莱特曼的上帝后边，有某种更为终极的力量，就象古希
68 腊诸神后面的命运一样吗？"布莱特曼造成了一些难题，但他对于有神论的问题，作出了十分诚实的贡献。

17. 研究有神论的伦理学方法

W.R.索莱，A.E.泰勒，W.G.德·比尔

在本章考察的哲学家当中，我们已经注意到有这么一种反复出现的要求：我们对世界进行解释的基础，不应当是自然科学所提供的抽象图式，而应当是经验的全部范围，其中包括道德、宗教，以及可以归入我们通常所谓"精神的"体验之内的别的任何东西。现在我们要来考察这么一些哲学家，他们特有的关切，就是去探索从道德经验通向对实在的有神论解释的道路。

威廉·里奇·索莱①(1855～1935)的思想提供了一个很好的出发点。在此我们又遇到了洛采的影响，以及新康德主义巴登学派的影响。②这些影响使得索莱的思想更类似于本章讨论的精神哲学，而不是前边讨论过的唯心主义哲学，虽然它当然也接近某些唯心主义哲学。

索莱提出要把他那时代流行的哲学研究方法颠倒过来。那就

---

① 1888年～1894年任卡迪夫大学院教授；1894年～1900年任阿伯丁大学教授；1900年～1933年任剑桥大学教授。

② 参见后面第77页(系指原书页码——译注)。

是说，他不是首先寻求对实在的形而上学解释，而后从所达到的图景引出伦理结果，而是力图“深入研究种种伦理观念同作为整体的实在观的关系。”① 为了支持这种方法，他引用了洛采的一句话：“形而上学真正的开端在于伦理学。”所以道德经验成了索莱的出发点。

道德经验向我们引进了“价值”观念，而且象沃德一样，索莱注意到，价值在历史科学中得到了考虑，但在自然科学中却被弃置一旁。历史科学与自然科学之间的明显区别在于，前者注意的是种种独特的单个的事件，而后者却归纳并寻求普遍的原因。个体性，虽然就其完整性而言也许可以说只属于作为整体的实在，但它表现在人当中，比起表现在事物当中来，却要清晰得多。人确实是价值之承载者。例如，也许可以说善间接地属于事物，但它仅仅内在地属于人。索莱论证说，任何完整的实在观，都必须为归纳科学在人和事物中发现的因果关联找到地盘，也必须为历史科学在个 69
体的人身上发现的价值找到地盘。人是实在的组成部分，正如事物是实在的组成部分一样。而且，索莱宣称，比起我们对自然事实的认识来，我们对道德价值的体验也是同样客观的东西。

于是问题就仅仅在于，要把价值系列和原因系列结合在一个单一的实在观之中。不给价值以任何地位的自然主义哲学不可能提出一种解决办法，而各种各样的唯心主义和唯灵主义哲学则提出了一系列的解决办法，从精神实体或单子的多元论，到包罗万象的精神实体的一元论。按照索莱的说法，要满足所有的经验事实，最好的解决办法是这样一种有神论，它能避免多元论和一元论这两方面的极端。我们需要这么一个人格上帝的观念，这个上帝既是现存世界的创造者，又是价值的源泉和承载者。索莱坦率地承认，这个解决办法也有一些困难，尤其是恶在世上的存在所引起的困难。他力图象拉希德尔那样来对付这个困难，即设想上帝受他

① 《道德价值与上帝观念》，第1页。

自己的创造所限制。然而不论有什么困难，索莱都否认任何不能为事实同样也为价值找到地盘，或者听任事实与价值分离的哲学，能够使我们满意。“如果我们不能达到一种把实在作为整体的观点，那么，我们就没有得到任何哲学。”①

我们再来看看阿尔弗雷德·爱德华·泰勒②（1869～1945），他也许作为一个柏拉图权威最为人所熟知。他的早期著作《形而上学的要素》阐明了一种深受布拉德雷影响的唯心主义，但在我们在这里所注意的一部晚得多的著作——《一位道德论者的信仰》中，泰勒象本章所讨论的其他思想家一样，割断了与正统唯心主义的密切联系，而且在他的思想中，我们会看到柏拉图、圣·托马斯·阿奎那和柏格森等形形色色的影响。

泰勒的目的在于表明，道德体验为了自身的完美，超越自身而指向了宗教。他以一个在本章中我们已很熟悉的论点，作为他的论证的开场白——在具体地体验到的世界中，事实与价值是从不分离的。这一点对于随后的论证是不可缺少的，因为，假如伦理学只同与事实脱离的价值有关，那么，就根本不可能从伦理学推论实在的性质了。

论证本身开始时，是探询道德生活所追求的善的性质。它是短暂的善呢，还是永恒的善？甚至意识到我们此世生命之短暂性质，就是已经开始超越这种形式的短暂性了。道德理想不可能靠短暂的善来满足，因为短暂的善只能相继达到而不能同时全部达到，就此而言它们是有缺陷的。于是，道德生活就向我们指明了一种永恒的善。接着要探研的问题是：人自己是否能达到一种永恒的善。
70 泰勒也许比同代的其他一些哲学家都更严肃地看待邪恶和罪过的

① 《道德价值与上帝观念》，第500页。

② 1908年～1924 年任圣安德鲁斯学院教授；1924年～1945年任爱丁堡大学教授。

严重性，他对这个问题的回答是否定的。但是不能因此说道德生活注定是要受挫的，因为他在此引进了他所谓"永恒者的首创"①，即延伸到人的、使人的道德成就成为可能的神的恩典。于是，道德生活乃在宗教生活中得以完成。由此得出的一个进一步的结论就是个人之不朽，个人的命运就是要达到永恒的善。

所以，如果我们严肃地看待道德生活，我们就会发现，它意味着一种关于上帝、恩典与不朽的自然神学。但是现在所出现的问题是：这样一种最低限度的神学，是否不会象道德那样，会指向自身之外以求完美。也可以这样说，它的骨头架子，难道不需要用一种实有的历史中的宗教去赋予血肉么？象沃德和索莱一样，泰勒对于历史之具体性印象颇深，他坚持认为，尽管形而上学家醉心于抽象的和一般的东西，在一种实定的历史启示中去寻求自然神学之完善仍然是合理的。

我们这里讨论的三位伦理有神论者中的最后一位，是威廉·乔治·德·比尔②(1866～1943)。他的《从道德到宗教》一书，写于索莱和泰勒两人的著作发表之后，而且德·比尔承认他曾受益于这两位思想家。但是，他自己对于通过伦理学方法走向有神论的各种问题的贡献，也许是三个人当中最富于独创性的。

宗教意味着人与上帝的切身的交流，而道德是可以独立于对彼岸世界秩序的信仰的。德·比尔认为，道德本质上是一件实践的事情，而在宗教里，行动从属于对上帝的认识，并以对上帝之爱作为自己特有的动机。同泰勒一样，德·比尔认为，对道德的考察表明，它需要在宗教当中得到完善。他坚持认为，道德表现出了某些二律背反，这些二律背反不可能在道德本身的层次上得以解决。一个这类的二律背反是伦理原则的二重性。"人类的行为，根据其

① 《一位道德论者的信仰》第一卷，第211页以下。
② 1907年～1934年任瑞丁大学教授。

动机是责任感抑或是善良愿望，总可以作出两种不同的评价。”[1]就是说，人可以通过履行责任（例如还债）而道德地行动；但也可以追求实现某种他认为是善的目标，虽然他毫无追求它的责任。德·比尔认为，任何伦理理论都不能凭着把一类行为归于另一类之下来解决这个二律背反。还有一个二律背反属于更富于实践性的一类。每一个人在道德生活中都有欠缺，这是众所周知的事实。“就我们的种种奋斗而言，我们始终不过是无用的仆人。”[2] 我们既没有完全实行道德法则（圣·保罗对之作出了古典的说明），又没有始
71 终一贯地、成功地实现善。

德·比尔论证说，只有在宗教的层次上，才能解决这些矛盾。两种类型的伦理原则，在上帝观念中交汇了。随着我们从有限的善之追求，进入对无限的永恒的善之观照，以对善之欲求为动机的那一类行动，即 sub ratione boni * 的行动，自身就很容易进入宗教之内。这里的论证使我们想起了泰勒。善事在此的吸引力是针对人的理性性质的，然而人性同时也是感性的，而且对善的追求是动摇不定的。因此我们还有第二条路，即责任之路，这条路从我现在所处地位之直接责任一直往上，通向把上帝对人之意愿作为普遍责任的思想。只有超越时间地点，这两条道路才能汇合起来一起发挥作用，这作用就是完全的自由，就是责任、善与上帝在宗教上的综合。

在实践方面，道德上的欠缺失误和软弱无能，也为宗教准备了道路。在人的层次上注定要受挫的那种努力之二律背反，由于神恩之附加而消解了，神恩使天性得以完善。德·比尔阐释了圣·托马斯·阿奎那关于出自对神之爱的 virtus infusa ** 的学说，在这种爱之中，关系的两边都有上帝本身。比尔坚持认为，这种

[1] 《从道德到宗教》第37页。

[2] 同上书，第67页。

* 拉丁文，“高于理性的善”。——译注

** 拉丁文，“内心的美德”。——译注

virtus infusa 并不妨碍道德生活，而是完成道德生活。因此我们又被引向了这样一个结论：道德导致有神论宗教。

我们该如何来估量这些为有神论所作的伦理学论证呢？我们应该注意到，那些提出这些论证的人，一方面当然赋予它们以很高的重要地位，另一方面也承认它们具有局限性，只从经验之一个部分出发的论证都具有此种局限性。索莱和德·比尔都说过，有神论论证是积累渐进的，伦理学的方法需要其他方法予以补充。而泰勒正如我们已经看到的，则提出来自伦理学的自然神学要靠启示来充实。在另一方面，有一些道德哲学家对于伦理学与有神论之关系，看法则颇不相同。①但是我们必须承认，这里所考察的三位哲学家，不论单个地看还是合起来看，确实为道德在有神论宗教中的完善提出了给人以深刻印象的论证。

18. 伦理学有神论与神学

F.R.滕南特

在本章前几节所考察的几位具有神学头脑的哲学家之外，我们还可以加上一位具有哲学家头脑的神学家，他与那些哲学家具有很多共同之处，他就是弗里德里克·罗伯特·滕南特②(1866～
1957)。他是沃德的学生，对于沃德的心理学著作，他特别怀有一 72
种真诚的、甚至是过份的尊敬。而且他还同沃德一样，非常熟悉生物科学。滕南特相信，了解心理学和各门自然科学的发现，研究科学的各种方法及其局限，熟悉认识论和形而上学的种种理论，这些都是神学家的责任。这也许听起来象是办不到的要求，但它却出

---

① 例如，可以参看W.G.麦克拉根的《伦理学的神学边疆》。
② 1907年～1931年任剑桥大学讲师。

自滕南特的这个(肯定是站得住脚的)信念——神学在理智上的地位必须这样来检验，即看看它在这些各种各样的研究领域的光芒中如何站立起来。滕南特十分忠实于自己的原则，他写了一部巨著，论述基督教神学的哲学前提，并努力说明这些哲学前提的合理性。

他认为基督教神学的基本前提，就是伦理学有神论。它包含三个因素，这些因素是独特互异的，但彼此孤立起来看则难于理解，它们是：上帝、灵魂、世界。“上帝、人与世界，构成一组和弦，和弦三个音中的任何一个，倘无另外两个相伴，绝不能造成真理之音。”① 滕南特努力依靠一种纯属经验论的方法来确立这种理论。并不存在任何特殊的宗教能力来提供捷径。我们不得不走向经验事实，并从中引出它们使之成为可能的任何结论。

从存在的顺序来讲，上帝是第一个，但从认识的顺序来讲，上帝是最后一个。经验始于自我和世界，而且对这二者的认识以同一步速前进。滕南特论证说，自我意味着一个灵魂，它是真实的、绵延的、活跃的。而世界则不可能从机械论的角度给予完全的说明，它需要目的论的解释。所要诉诸的是一种“更宽广的目的论”，这种目的论不同于帕雷之类的前进化论的目的论，它不引用关于适应的孤立例证，而引证看来提供了目的证据的全部范围的经验。渐进的累积的论证，渐次考察了世界对于人类理性的可理解性，环境对于生命和道德发展的适合性，自然的审美价值，最后，还有整体之相互关联的有机的结构。整个的图景据称都指向了一个有理智有目的的创造者。滕南特用一种共同观点将人与世界一同看待，从而进一步确定了他的论证。他是同自然相连续的，但他又是人格的、道德的，而且考虑他的道德生活时，应当联系到对于产生了人的这个世界的估价。于是，道德论论证就成了渐进的累积的目

① 《哲学神学》，第二卷，第259页。

的论论证的收尾工作，而我们就被导向了对于作为世界基础的人格的道德的上帝之信仰，导向了这么一种伦理学有神论，“它认为 73
人格之实现与道德价值之实现，是世界存在的理由。”① 这个结论的确无法从逻辑上予以证明，但据称它具有我们在这类问题上所能期待的最大限度的合理的可能性。

一方面，伦理学有神论是作为基督教神学的哲学前提这样确立起来的，另一方面，它也被滕南特用来批判和改造基督教教义本身。他相信有不少被看成神学的东西是违反伦理学有神论的。他批评选民和前定的概念贬低了人类的人格，破坏了人与上帝之间的人格的、伦理的关系。传统的关于神的不变性的教义也是非伦理的，因为它取为理论楷模的是呆滞的物质，而不是活跃的精神。仅仅就其道德目的之坚定一贯而言，上帝才是不变的。同样，滕南特也摒弃了传统的关于原罪的教义，理由是：罪在伦理上必须被设想为“道德上的不完善，而在上帝眼中，一个行动者应该为之负责。”② 所以，他的伦理学有神论不仅仅捍卫了，同时也批判了基督教的神学。

19．对精神哲学的评价

毫无疑问，本章所考虑的这些哲学，为一种宗教的人生态度，特别是为伦理类型的基督教提供了十分适宜的背景。这些哲学当中，也许有一些正是为了提供这种背景而构造的，这个事实不应妨碍我们努力去公平地评价它们。

它们具有很多的优点，这是不容置疑的。由于避免了对实在之性质的先验思辨，避免求助于直觉或特殊的能力，它们的出发点是共同经验这一坚实的基地，它们大多数都力求公正地对待经验

① 《哲学神学》，第二卷，第258页。
② 《罪之概念》，第245页。

科学的结果。由于避免了有缺陷的抽象，它们具体地考虑经验，指出了科学方法的局限，并且为历史和人的研究要求一个与自然科学并列的地位。由于避免了过分的理智主义，它们为这样一个事实争取了地盘：人不仅仅是一种认识主体，而且是一种活跃能动的、作出评价的、忙于实现目的的存在物。

然而，这些哲学本身也容易倾向于思索超出经验界限的东西。举例来说，鲍恩（应该承认他是这里考虑的思想家中最重理智的一位）的哲学中尽管有确凿无疑的行动主义成分，但在本身是一位彻底经验主义者的威廉·詹姆士看来，却很象一个理性主义者。詹姆
74 士写道："请看看，在鲍恩教授那样一位哲学家的精彩雄辩的理性主义小册子中，循道宗的古老精神是如何消失的吧。"① 虽然本章所讨论的一些哲学家抱怨抽象的理智主义，但他们自己并未完全摆脱它。

我们在瓦利斯科和沃德那里看到的泛心灵主义学说，就是思辨观念的一个明显例证。正如我们所看到的，它确实能够得到一些貌似有理的论证的支持，而且我们在别的地方还会遇到它。②但是，即令我们承认关于自然科学具有抽象性这一论证的力量，在科学已使自然摆脱了万物有灵论解释之后，我们还发现泛心灵主义竟在现代的伪装下重新出现，实在是不胜惊讶。当然，这种理论的现代版，比起泰勒关于"万物都充满神灵"的著名教导来，是要成熟得多。而且，发现关于上帝存在的目的论和宇宙论论证竟然重新出现在本章考虑的一些思想家当中，这也令我们十分惊奇。这些论证似乎把我们带回了康德之前流行的那种自然神学那里。当然，把这些论证重述得很有说服力也是完全可能的，而且已经有许多人在这方面作出了努力。对于这些论证，没有任何普遍的一致意见。例如，德·比尔就批评滕南特对目的论论证利用太多，而对

① «宗教经验之种种»，第492页，注2。

② 参见后面第258～277页（系指原书页码——译注）。

宇宙论论证又利用太少。①不过滕南特和德·比尔两人都一致认为，有神论论证是累积渐进的，它们所确立的仅仅是一定程度的或然性。

总之，我们不得不赞同克莱门特·韦布的意见："认为这些作家"（他心目中所指的是沃德和滕南特，但他的话也适用于本章中涉及的其他作家）"仅仅是重复了一种古旧的、前康德时期的哲学化的方法，那是极其不公平的。"②其实，我们同样可以认为，他们已标志着诸如价值哲学、文化哲学、实用主义、新生命哲学、甚至存在主义等等事态发展的端倪。我们所称的这些"精神哲学"，本身还不能令人满意，因为，它们过于思辨，所以没有行动哲学的力量，同时又不够理智化，所以不能使自己的思辨拥有唯心主义形而上学所具有的那种严谨。现在，我们必须转而讨论这样一条思想路线，它更明确地背离了形而上学的思辨，并遵照我们已在索莱的著作中听见了其回声的那样一些观念，努力根据道德价值来证明宗教是合理的。

---

① 《从道德到宗教》，第153页。

② 《1850年以来的美国宗教思想》，第161页。

75 # 第五章　哲学与神学中的价值观念

20. 新康德主义与利奇尔主义

前曾提及，黑格尔一派的唯心主义在英语国家确立自身的地位，只是它在德国本土衰落以后的事。①在德国，思辨唯心主义早已失势，而在十九世纪最后三、四十年中，康德的批判唯心主义曾一度复兴。与这种新康德主义哲学密切结盟的，是利奇尔主义的神学学派。二者都以价值观念，特别是道德价值作为自己对宗教的解释之核心。

众所周知，康德在其《纯粹理性批判》中表明，人的知性仅限于感觉经验的现象之内。当我们企图超越这些现象，探究一些超验的对象——上帝、自由、不朽等等的时候，我们便使自己陷入了矛盾之中。终极的实在是不可知的，理性的形而上学是不可能的。然而，这些否定性的结论在他的《实践理性批判》中得到了缓和。正如康德自己所说，他限制认识，是为了给信仰留下地盘。不能靠理论性理性来确立的上帝、自由与不朽观念，在实践理性或指导道德生活的良知中证实了自己的合理性。作为道德的行动者，我们的行动显示出这些观念好象都是真实的，虽然我们无力在纯粹理性的基础上确证这些观念。

当然，新康德主义者并未简单地重复康德的学说。他们从康

① 参见前面第24页(系指原书页码——译注)。

德那里汲取了自己最初的灵感，但却发展了自己独特的哲学，正如新黑格尔主义者所做的那样。渗入这种发达的哲学的，还有其他一些影响，其中尤为显著的是洛采的影响。洛采十分强调价值之观念。他认为；我们最终的信念，可以分为三种。我们可以确信逻辑上为必然的东西，可以确信经验的事实，可以确信价值之确定。这些信念全都是彼此互不依赖的。除了将其宗教哲学奠立在前章 76
所述的唯灵论形而上学的基础上以外，① 洛采还论证说，宗教首先不是一个理智问题，而是涉及价值判断，而价值判断是无法归结为事实判断或必然性判断的，因此也不应当用纯粹理论性的标准来检验。他进一步认为，必然性、事实与价值三者，在上帝那里得到了综合。

当我们转向神学方面时，我们发现，利奇尔既从康德那里，又从洛采那里获益非浅。利奇尔起初是一个黑格尔主义者，但他后来逐渐把形而上学斥为一种对于宗教和神学有歪曲性的影响。他同样也把教会教义的传统表述斥为形而上学同宗教的无理的混合。宗教的主张，不应被视为对事实的冷漠的陈述，而应被视为价值判断。因此，举例来说，关于基督具有神性的主张，不应理解为有关基督性质的一种形而上学的陈述（象在教会的传统公式中那样），而应理解为这么一个判断：对于信仰的团体来说，基督具有上帝的价值。的确，利奇尔并未否认宗教中可以称为“超自然”因素的那些东西，但他的思想中有一种明确的实证主义倾向。他说过：“我也承认宗教生活中有种种神秘，但如果什么东西是一种神秘，一直还是一种神秘，那么我就对它保持沉默。”② 所以，在他所发展起来的那种神学中，占主导地位的是伦理范畴，而不是形而上学的范畴。对作为上帝之完善启示的历史上的基督的宗教评价，出自对

---

① 参见前面第58～59页（系指原书页码——译注）。
② 《称义与和解》，第607页，注1。

基督之道德完善的伦理评价；而基督教的目的乃是上帝之国的实现，上帝之国既是最高的宗教的善，又是人的道德理想。

我们在康德、洛采和利奇尔那里遇到的各种分离——认识与信仰、事实与价值、理论的东西与实践的东西之间的分离，又出现在我们即将考察的这些思想家的理论之中。一方面，由于强调实践，这些思想家与精神哲学的行动主义倾向有了联系，另一方面，他们对形而上学的反感，又使他们同下章将要讨论的实证主义者有了关联。在此，我们还会发现以后将予考察的对宗教的实用主义的、历史学的以及社会学的解释的一些线索。

到本世纪之初，新康德主义哲学和利奇尔主义神学两者都正值自身发展的顶峰时期，因此，彼此各异的种种倾向所涉及的范围之广已很明显。在哲学家当中，有一些强调肯定的一面（肯定种种价值），另一些则强调否定的一面（否定形而上学的认识）。在神学
77 家当中，有一些由于否弃形而上学而返归于突出启示之重要性，另一些则宁要一种非教条的伦理型基督教。在后面的概述中，我们首先要看看一些有代表性的新康德主义哲学家（第 21 节），然后再看看德国的（第 22 节）和美国的（第 23 节）一些较重要的利奇尔主义神学家，之后再来作一点评价（第 24 节）。

21. 新康德主义哲学家

W. 文德尔班，H. 柯亨，
H. 法欣格尔，H. 霍夫丁

德国新康德主义的开端，大约在 1865 年由文德尔班所确定——大约与此同时，新黑格尔主义出现在英国哲学之中。文德尔班评论道：“康德主义的哲学复兴提出了大量的形形色色的观点，在其中，我们可以发现康德理论出现之初所碰到的所有对立的解

释的回光返照。"① 确实有这么一批五花八门的思想家，他们除了全都求助于作为现代文化的伟大哲学家的康德，每个人都宣称是在解释康德哲学中真正重要的真理之外，彼此之间看来几乎毫无共同之处。这些思想家当中，有一些(象属于马堡学派和巴登学派的那些人)相对来讲是康德主义中的正统派，而另一些在解释这位大师的思想时所用的方法，则导向了经验主义、实证主义，甚至实用主义。在目前，我们不得不满足于只挑出很少几位哲学家来讨论，他们的观点曾引起国际上的注意，而且关于我们的这个特定主题即对宗教的解释，他们发表了一些重要的意见。

在新康德主义当中，也许最为卓越的一位，肯定也是在德国本土之外最为著名的一位，就是我们刚才引证过的那位哲学家威廉·文德尔班② (1848～1915)。他是巴登学派的主要代表，这个学派在价值论或关于价值的科学中，发现了哲学的主要问题。文德尔班是洛采的学生，以哲学史专家著称。他认为哲学史本身就是一门哲学学科，而且他在新康德主义当中发现了一场要把十九世纪自然科学的内容与"心灵的要求"协调起来的运动。这场运动导致了价值问题作为哲学的核心问题而出现。在此，从他关于哲学思想的纪念碑式的概述的结尾几页里引用几句话，是很有价值的："只 78
有作为普遍适用的价值的科学，哲学才能有生命。它既不渴望从自己的立场再去了解各专门科学从其立场已经了解的东西，也不希望去汇编和连缀从各门独立学科之结果总结出来的种种一般结论。哲学有它自身的领域，在普遍适用的价值中有它自己的问题，这些普遍适用的价值对于文化和文明的所有功能来说，对于所有具体的生命价值来说，是组织化有机化的原则。但是它只在可以

① 《哲学史》，第二卷，第642页。
② 先后于1876年～1877年在苏黎世大学，1877年～1882年在弗赖堡大学，1882年～1903年在斯特拉斯堡大学，1903年～1915年在海德堡大学担任教授。

说明这些价值的适用性时才描述并解释它们；它并非将它们作为事实，而是将它们作为规范来对待。”①

文德尔班将这视为他那个时代的哲学任务，而且他自己在解决这个任务时，是从对人的理论旨趣和实践旨趣的密切联系出发的，他认为，在现代哲学家当中，康德最清楚地表达了这种密切联系。我们所有的认识，都与意志有紧密的关系，因此也就与意志所趋向并在其中找到满足的种种目标所特有的那些价值有紧密的关系。“解决问题的总的路线，以及问题的答案，大部分都由价值之观念所决定。”② 文德尔班通过分析判断来解释这一点，他认为，在判断里，可以找到我们所有的认识。“作出判断，不仅仅意味着把一些观念相互联系起来，而且意味着肯定这样联系是适用的、真实的；或者，在否定判断中，意味着把这种联系斥为虚假的。”③ 真理并不象幼稚的头脑所设想的那样是观念与事实的符合。这一标准无论如何并不适合于很多种类的判断。真本身就是一种价值，是一个主体的要求之满足。虽然离开了评价的主体，就不存在价值，但这并不意味着价值就是纯粹主观的。价值是由主体与主体所趋向的客体之间的关系构成的，十分明显，这样一种作为真理的价值必然要求具有普遍的或主体间的适用性。因此文德尔班认为，必然有一种“一般的逻辑意识”，其要求是由真理来满足的。合乎逻辑的要求包含一种由真来满足的必然性，但这种逻辑必然性不象一条自然法则的必然性；它不是必然是什么的必然性，而是应该是什么的必然性。

文德尔班接着联系各门不同的科学讨论了这些观点，在讨论过程中，他作了这样一种划分，这种划分可以解释我们已经看到的他赋予历史的重要地位。我们在沃德那里已经看到过，在狄尔泰

---

① 《哲学史》，第二卷，第680页。
② 《哲学导论》，第29页。
③ 同上书，第170页。

和历史哲学家们那里还将再次看到这种划分，那就是在自然科学与历史科学之间所作的划分，自然科学寻找一般的规律，而历史科学则研究显示出某些文化价值的种种个人。 79

文德尔班还提出伦理价值和美学价值，同真理或逻辑价值并列，并用类似的方式论证了这些价值也拥有普遍性的特征。虽然我们发现道德判断和审美判断因人而异，因种族而异，但我们仍在谈论不同的人、不同的种族、不同的时代的道德标准或趣味标准有高有低，这就意味着，我们在力求确立某种最终的评价标准。然而，我们在哪里能找到绝对价值的标准呢？要摆脱个人与种族的相对性，“看来就有必要超出整个人类思维的历史表现形式，进到价值为之而成为价值的某种标准的意识。”① 正如我们必须设定一种“一般的逻辑意识”以便说明真理的普遍适用性一样，同样地，文德尔班在此提出，我们必须设定一种标准的意识，作为普遍适用的伦理价值和美学价值的基础。然而他告诉我们说，关于绝对价值的至高等级的这个概念，这个超越了人间秩序的至高秩序的概念，只是一个假定条件，而不是形而上学中已知的某种东西。

关于超验的价值领域的这种讨论引入了宗教这一主题。逻辑、伦理和审美的三重结构，一方面再现了康德哲学的模式，同时也相应于心理活动的认识、意愿与情感三重划分，这样，普遍价值的这张名单就完全了。宗教并非第四个价值领域，神圣也并非一种应与真、善、美并列的独特价值。宗教所关注的，是要追求三者的一种最终的综合，它要把作为不同价值领域的前提的标准意识同上帝或神圣等同起来，上帝或神圣者被视为这样一种超越的实在，在其中，一切价值都得以实现，应该是的东西同实际是的东西是重合的。然而，宗教信仰的这一要求，在形而上学中是不可证明的，而且它事实上还提出了一些令人为难的问题。假如上帝是一切事物

① 《哲学导论》，第215～216页。

的单一原则，那么世界上的事实与价值为什么相互分裂？而且，假如一切价值都已实现，那么万物都将在一种永恒完美的状态中静止下来，而且评价活动也将停止，因为，意志需要事实与价值之二元对立，作为自己活动的条件。宗教问题，是价值问题把我们引向的最终问题，但这最终问题是难于解决的。“它是神圣的奥秘，标志着我们的性质和我们的认识之局限。”①

80 我们来看看赫尔曼·柯亨②（1842～1918）的思想，它可以作为新康德主义的马堡学派的例证。他对于宗教，尤其是犹太教的兴趣，使他同我们的概述特别有关。事实上，在本世纪最初二十年间，柯亨开始被人们尊为现代犹太教的先知或圣贤一类的人物，正如布伯*在晚些时候被尊为这类人物一样。而且，正如布伯那样，柯亨的影响远远超出了犹太人的社会。

柯亨的新康德主义，属于最彻底的理性主义的一类。实在被等同于理性思想的对象。所以在走向宗教时，柯亨努力去清除它的所有非理性的和神话的因素，同时仅仅在它表达了理性伦理的价值的范围内，去寻找它的合理性。

他的一般哲学思想，象文德尔班的一样，按照康德的体系分为三个部分。第一部分是逻辑学，以数学概念为主导，柯亨在职业哲学家当中一直颇受尊重，主要就是因为他的这一部分工作。第二部分是伦理学，他在其中发展了一种社会主义理论——实际上，这当然不是马克思的唯物主义的社会主义，而是一种以康德的下述原则为指导的社会主义：人永远不应当被作为手段，而应当被作为目的来对待，这种社会主义以全人类的团结作为自身的理想。第三部分是美学，在其中，柯亨力图构筑一门关于纯粹感受的科学。

---

① 《哲学导论》，第358页。

② 1876年～1912年任马堡大学教授。

* 指马丁·布伯(Martin Buber)，参见本书第57节。——译注

这个三重体系如同文德尔班的体系一样，是包罗无遗的，于是我们在此不得不提出这个问题：如果有什么地方让宗教进来的话，那是在何处呢？柯亨认为，康德的伦理学是一种伦理学唯一神论的哲学表述，这种伦理学唯一神论表现在希伯来的圣经之中。宗教之合理性，就在于它的伦理内容，而且柯亨实际上把宗教并入了伦理学之中。上帝本身只是一个观念，内在于理性之中。他是一切观念之核心，是真理之观念。"上帝之概念以及上帝之存在只不过意味着：相信人类之统一性，这并非一种幻觉。"① 把生命或人格赋予上帝，就是从理性的哲学滑进了神话和神人同形同性论。

柯亨所勾画出来的关于宗教的这种纯属理性的和伦理的概念，在他看来，正是希伯来的先知们及其继承者们的教导在抽掉了最后的神话残余时所留下的哲学本质。而且他对于犹太教的理性主义解释，可以同现代另一位伟大的犹太人——爱因斯坦的解释② 相比。

还有一种更加激进的、行动主义色彩也浓厚得多的新康德主义，可以在汉斯·法欣格尔③ (1852～1933) 的著作中看到。他常被算在实用主义者之列，但是严格地说，这样的划分并不准确。正如法欣格尔自己所指出的，实用主义的这一原则——一个观念被 81
发现在实践中有用，也就因此而被证明在理论上为真，同他自己的虚拟主义的这一原则——一个观念被认为在理论上不真，却仍然可以具有实践上的价值，二者之间有一种基本的不同。他的观点代表着新康德主义的一种极端的发展。他宣称这些观点可以追溯到某些得自康德的基本观念——形而上学之不可能成立，实践理性之至高无上，形而上学观念作为调节原则之功能，等等，而且他

① 《伦理学》，第55页。

② 参见后面第245页（系指原书页码——译注）。

③ 自1884年起任哈雷大学教授。

认为自己阐明了康德的基本学说。

法欣格尔称自己的学说为“实证唯心主义”，他用这个术语来表明自己的这个观点：思想是局限于感觉经验之范围的。他还把自己的理论叫做“‘似乎’哲学”，他使用此语的意思是：当思想（象它可能会做的那样）跨出了自己的界限，并形成了不可能不是虚假的观念时，我们有时可以接受这些观念，似乎它们是真的一样，因为我们发现，它们具有一种实践的价值。法欣格尔称这样一些观念为“虚拟”。应当把它们同假说区别开来，假说同事实有某种联系，而虚拟绝无这类联系，而且无法证实。它们不代表世上的任何东西，但却也许是有用的。在此我们必须注意，法欣格尔坚持认为，理论上的旨趣从属于实践上的旨趣。这是他对康德关于实践理性学说的解释，同时也得到了叔本华关于意志第一性的学说的支持。思想是有目的的。观念、判断，思想的整个机器，不过都是服务于生命意志的手段。思想确实也可以变成自身的一个目的，而且可以提出不能解决的理论问题，但是当思想这么做的时候，它就陷入了被称为“虚拟”的虚假的、自相矛盾的观念之中。我们不应该指望我们的观念送给我们“一幅关于实在的图画（这是一项绝不可能完成的任务），它们所提供给我们的，是一种工具，以帮助我们更容易地找到我们在这世界上的道路。”① 一项虚拟在这方面也可能是有帮助的，如果这样，尽管它在理论上是虚假的，它对我们就是有价值的。它的价值就是对于生活的有用性——不是对纯粹生物意义上的生活，而是对更丰富更充实的生活的有用性。在此我们可以注意到法欣格尔身上有一种悲观主义倾向。他说：“生活的真正悲剧在于，绝大多数有价值的观念，从实在的观点来看，都是不可取的。”②

---

① 《“似乎”哲学》，第15页。
② 同上书，第44页。

法欣格尔接着表明，虚拟进入了我们思想的大多数领域之中。在数学当中就有许多虚拟（诸如负一的平方根之类），它们可以证明是很有用的。在物理学、经济学、法学、哲学，以及别的许多学科中还可以找到其他种种虚拟——即全都以这种或那种方式自相矛 82
盾或是错误的，但却仍然在某一特定领域中具有有用的价值的那些观念。这些观念，在某些情况下，利用它们的人清楚地了解其虚拟性质。而在另一些情况下，虚拟被误认为假说，甚至被弄成了教条。

法欣格尔把一些基本的宗教观念归诸虚拟领域，诸如上帝、灵魂等等的观念即是。然而，据说认识到这些观念的虚拟特征反而是一个有利条件，因为这样一来，人们就再也不会为着力图使它们有意义或力图使它们摆脱矛盾（假如它们是可证实的假说，这样做就很必要）而苦恼了。虚拟之价值，并不因其理论上的虚假而受影响。法欣格尔提出，假如基督与圣父之关系这一类的观念的虚拟性质被人们认识到了的话，教会本可以使自己免除许多麻烦，并节省很多用来解释这些观念的时间。我们也许会问：一旦我们决定把这些宗教观念视为虚拟，它们会不会失掉对于人生的价值呢？法欣格尔看来并不这样认为。宗教并不是在理论上相信上帝之国即将来临，而是在实践上相信上帝之国，也就是说，是要这样地行动，**似乎**凭着我们的行动，上帝之国就可以实现。据说，“似乎”的宗教的“尊严与庄严”，恰恰就在于这个事实：“一个好人行善，尽管在理论上他并不相信一种合乎道德的世界秩序存在；他的行动表明他**似乎**确实相信有这种世界秩序。这种‘似乎’的宗教，建立在一种实证主义的、同时也是悲观主义的基础上。”①

新批判哲学的另一种表现形式，可以在丹麦思想家哈拉尔

① 《“似乎”哲学》，第326页。

德·霍夫丁[①]（1843～1931）的著作中见到。一方面，他象文德尔班一样，对价值观念颇多发挥，另一方面，他又象法欣格尔一样，十分倾向于实证主义方向。霍夫丁对我们的研究来说特别有意义，因为他对于宗教问题非常关注。他对这个主题的论述之基础，是在**解释**与**评价**二者之间所作的区分，而且他告诉我们，我们应为这个区分而感谢康德的哲学。

宗教自有其理论上的动因，而且在一个信仰的时代，它既满足了人的其他精神需要，也满足了人对知识的追求。它把一切都归诸一个单一的原则——上帝，从而既提供了对种种具体事件的解释，又提供了对作为整体的世界的解释。随后，与宗教并列又兴起了科学，它提供了一种不同的解释。解释具体事件所根据的，是同一个因果秩序内的其他事件，而对作为一个整体的世界，则根本不提出任何解释。逐渐地，理解具体事件的科学方法取代了宗教方
83 法。这两种解释方法可以得到调和，这种可能性依然存在，科学的解释适合于各个部分，而宗教的解释适合于整体。事实上，科学的解释看来预先假定事物之中有一种统一性原则，这一事实可能表明，科学解释所指向的，正是宗教解释的方向。然而情况并非如此。科学解释绝不能到达终极，它的统一性原则终究不过是一种理想。宗教带着它自己的统一性原则走了进来，但这并非科学所假定的那种现象的统一性，而是一个与世界相对照的上帝。这种宗教观念远不是一种终极的解释，所以它反而引起了新的问题。因此，不能合理地认为宗教解释了什么东西。

如果宗教观念不能作为解释被接受，那么，能不能用别的方式说明其合理性呢？在这里，我们必须从解释转向评价，并且问一问，在精神生活中，而不是在理解中，宗教观念是否也不表达什么东西呢？事实上，霍夫丁认为，理智因素在宗教中只有十分次要的地位，

---

① 1883年～1915年任哥本哈根大学教授。

而且，上帝概念中重要的东西在于，它汇集了已知的最高价值。他把价值定义为"一件事物所具有的这么一种属性，它或者给予直接的满意，或者可作为获得满意的手段。"① 他宣称，"价值之守恒，乃宗教之独特公理"，价值守恒原则与上帝是一回事。② 价值守恒类似于物质世界中的能量守恒，它意味着：没有任何价值会从世界上消灭。这当然不是可证明的，而是一种公设。

最高的价值是伦理价值，而宗教则以伦理学为基础，虽然很多人认为情况正好相反。按照霍夫丁的看法，宗教历史上的主要发展，不是从多神论向一神论的转变，而是从自然宗教向伦理宗教的转变。价值之发现和产生，属于伦理学的事情，宗教所关注的，仅仅是价值之保存。宗教的所有教条和神话，都是价值守恒原理的象征。在进化过程中，价值在变化着，但在较高级的宗教中，伦理价值是居于首要地位的。所以，宗教的功能，看来就是鼓励道德生活。"对价值守恒的信仰，将激发我们的勇气，绝不轻易对事情绝望，而是坚持寻求价值，寻找那隐秘的源泉，直到我们发现，即令是最微不足道的东西，也如何在生活的花环中，保持着自己的位置。"③

22. 利奇尔主义神学家 84

W. 赫尔曼，T. 海林，
J. 卡夫坦，A. 哈那克

对本世纪初年的利奇尔主义神学的考察，可以从威廉·赫尔

---

① 《宗教哲学》，第12页。
② 同上书，第10页，第384页。
③ 同上书，第344页。

曼[①] (1846～1922)的著作开始。他很好地说明了利奇尔主义与新康德主义在解释宗教方面所共有的独特的特征——即对形而上学的摈弃，对道德价值在实践上的强调，而且，他在利奇尔主义学派中占有相当核心的地位，因此，通过同他进行比较，我们就可以看出该学派的其他代表人物如何划分为对立的两翼——一派较为保守（以海林和卡夫坦为代表），另一派较为激进（以哈那克为代表）。

在赫尔曼看来，形而上学绝不可能成功地解决它为自己提出的问题，它也不可能达到客观真理，象自然科学那样。赫尔曼认为，在形而上学的后边，有一种实践的动因，即人要在世界上找到自己的方向的愿望。这个愿望不能靠形而上学，只能靠宗教来满足。不幸的是，宗教与形而上学在以往一直被混淆了。这种混淆可以在传统的教会教义中见到，这些教义是形而上学与宗教的一种混合——例如，神学家们拿来一种出自希腊人思辨的上帝观念，把它附加到基督教的上帝观之上。这样一些教条应予抛弃，而同时并不排除可能有一条与之不同的途径，在其中，"基督教教义只应当理解成人自己的新生活的表达。"[②]

这条新途径的基础，不是形而上学的思辨，而是信仰，信仰被理解成这样一种体验，在这体验之中，上帝向人启示自身，神人之间的交流得以确立。赫尔曼并不否认，在人类的一般宗教体验中，甚至在最原始的宗教体验中，都有上帝的某种启示，但他发现，启示主要存在于历史上的耶稣身上。这启示位于耶稣的"内心生活"或精神意识之中，而不在于他受生于童贞女，施行奇迹，死里复活等有关他的传记细节之中。这些细节只有次一级的意义。正是耶稣的"内在生命"，他的保存在新约中的内在生命，抓住了我们，如同抓住最初的门徒们一样，或者如赫尔曼所说，在我们身上留下了

① 自1879年起任马堡大学教授。

② 《系统神学》，第64页。

一种"印记"。这种印记是这样的一种印记，我们因之而进入了与上帝的交流之中，而且不得不承认基督就是上帝。如果我们问到这印记的确切性质，那是得不到清楚的回答的，因为，赫尔曼说："宗教之内在生命，是灵魂之中的一个秘密。"① 然而，据说我们有 85
两条客观理由在这印记之上确立信仰。第一条是"基督其人的历史事实。"② 我们接近上帝，不是通过什么可疑的思辨，而是通过作为人类经验范围内的一个历史事实的基督。赫尔曼认为，这个事实在新约中得到了充分的证实，至少就耶稣的最为重要的"内在生命"而言是如此。而且，这种"内在生命"有一种持久的性质，因此我们今天如同最早一批门徒一样还体验到它的力量。第二条客观理由是，"我们在自身之内听到了道德律的要求"。③ 如果我们还将明确地作为人类而生活的话，我们就必须接受道德律的客观适用性。我们内心的道德信念在基督身上得到了实现，而且他还是上帝之国的创建者，上帝之国被理解为普遍道德的社会，它要求我们的良知。这些伦理评价表达在基督作为上帝的宣告中。

于是，形而上学未能确立的上帝之实在性，以我们在基督中同上帝的交流为根据而得到了保证。这种交流并不是神秘主义的，假如"神秘主义"被理解为一种排他的个人"内心"体验的话，因为，这种交流是以历史上的耶稣为中心的，在耶稣身上，我们据说正面看到了上帝。我们的上帝观应该仅仅来自这种正面观察。"我们不仅是通过基督而走向上帝。更正确些说，我们在上帝那里找到的，只有基督而已。"④ 另外一些基督教教义，例如关于基督人格的教义之类，同样必须清除掉与之不相容的形而上学，而作为信徒同基督里的上帝交流这一核心事实所具有的种种"含意"来予以解释。

---

① 《基督徒与上帝的交流》，第19页。
② 同上书，第102页。
③ 同上书，第103页。
④ 同上书，第32页。

特奥多·海林[①]（1848～1928）充分地进行了对信仰的这些“含意”的探索，其结果建立了一个庞大的、相当保守的教义体系。象利奇尔本人一样，赫尔曼曾有保留地谈到较为思辨的基督教教义。他认为它们的地位低于实践的利益，并且还说，靠利奇尔主义方法建立的任何基督教教条，都会比老的教条体系还要差。对待教义的这种多少有些两面性的态度曾经导致了误解，在有些方面，人们以为利奇尔主义神学使事实问题从属于价值判断，从而走到了对宗教采取纯粹内在论的伦理的和非教条的观点这样一种方
86 向，就象某些新康德主义哲学家一样。这实在并非利奇尔或者赫尔曼的意见，这种误解在海林这样的保守派利奇尔主义者那里，遭到了明白的反驳。

海林发现宗教信仰有一种双重的基础。“一方面，存在着对我们的最高需要的满足；另一方面，存在着上帝之自我显现。”[②]这个说法意味着价值与实在二者都包含在信仰之中。“在耶稣身上，上帝作为最大价值之实在向我们显示了自身。”[③]我们从道德意识的价值判断出发，但是与之相符并不仅仅是一个主观理想，而是一种实在，“一种超越我们的意识，独立于我们的意识的力量”。[④]在这个真实的世界上，存在着实在之启示，一条实际的上帝之路，尽管我们按其本来面目认识这条路，仅仅是因为它与我们的最高评价相符。

海林斥责那样一种利奇尔主义者，他们对于探索启示给信仰的实在犹豫不决，他们忽视了一些重要的传统教义。然而，实在必须从其宗教意义的观点去理解，必须作为启示的含义去理解，而且海林的评价是谨慎而又温和的。尽管如此，他还是考察了所有一

---

① 先后任苏黎世大学（1886～1928）、哥廷根大学（1889～1895）教授，自1895年起任杜宾根大学教授。

② 《基督教信仰》，第228页。

③ 同上书，第229页。

④ 同上书，第26页。

切教条，从创世到天使以及末世论等等。这么多的教条是否都可以认为是启示的含义，或者一种形而上学是否正通过后门重新获准进入，这是一个有待讨论的问题。不过这一点看来肯定是事实：海林已经背离了赫尔曼所说的对上帝的“正面观察”，在恢复天使论之类比较思辨的传统基督教教义方面走得很远了。

然而，象其他的利奇尔主义者一样，海林也有强烈的伦理学方面的兴趣，并给予上帝之国的观念以十分重要的地位。教义与伦理学构成了一个单一的整体。“教义向我们表明，上帝之国如何作为上帝的礼物，通过对基督的信仰而对我们变成一种有保证的个人财产；而伦理学则向我们表明，这种信仰如何激励我们，给我们行动的力量，在实现上帝之国的任务中进行合作。”[1] 在把基督教伦理原则具体应用于那个时代的道德和社会问题方面，海林是一个开拓者。

同样属于利奇尔主义学派的保守派的，还有尤里乌斯·威尔海姆·马丁·卡夫坦[2] (1848～1926)，虽然在某些方面，他离利奇
尔主义思想的主流相当的远。卡夫坦赋予神秘主义以很重要的地
位，而在利奇尔和赫尔曼眼中，神秘主义是很可疑的。还有，卡夫 87
坦明显地坚持认为上帝之国具有超现世的特点，但同时还为它保留着一种伦理的基础。他是康德的仰慕者，他认为康德是新教的哲学家，他从通常的新康德主义和利奇尔主义的价值判断这一出发点开始，但他的结论却距离**纯粹**伦理学的、内在论的宗教观很远很远，那种宗教观正是很多新康德主义哲学家所具有的特点。

卡夫坦用新康德主义和利奇尔主义的方式，摈弃了思辨的形而上学，坚持实践理性的首要地位，他认为“在宗教里，本质的东西

---

① 《基督徒生活的伦理学》，第 4 页。

② 1881年～1883年任巴塞尔大学教授；1883年起任柏林大学教授。

不是理论，而是感受和意愿。”① 我们不能恰当地谈论关于一种感受或一条道德命令的真理，但我们可以谈论宗教的真理，因为卡夫坦认为，信仰所带来的还有它的认识，即对上帝的认识。这确实不是思辨企图提供的那种对自在的上帝的客观认识，但它是对向我们启示了自身的上帝的真正理论认识。虽然宗教首先是一种实践的事情，并始于价值判断，但是属于信仰的认识，按照卡夫坦的说法，并不在于价值判断，而在于以价值判断为基础的理论判断。

因此，虽然卡夫坦摒弃把思辨思想与宗教思想混杂在一起的旧的教条，但他还是相信，教会不能没有教条，他还构想了一种新的教条，这种教条既是理论的，其基础又是对上帝在信仰中的启示的领悟这种实践体验。卡夫坦对比了对基督教启示的两种解释：根据思辨的逻各斯观念的解释（这种解释“无条件地把首要地位奉送给了认识”），以及根据上帝之国观念的解释（这种解释把首要地位给予了“必须在世界上实现的道德上的正义”），从而说明了这两类教义之间的区别。② 构造教条体系，应该把信仰的核心见解发展到最精微的细节之处，而且这种认识之合理性的基础，被认为应该是基督教关于上帝之国的观念与实践理性关于主要的善的理想之间的相符，是耶稣基督之中关于上帝之国的历史启示这一事实。

卡夫坦自己把上帝之国解释成不仅仅是应该**在这个世界之中**实现的一种伦理理想，而且是**在这个世界之上**的一种超越的实在。因此，正是基督教的道德努力对于基督教是不可或缺的本质的东西，它的背离世界的神秘的一面也是如此，这是与上帝中的基督同在的灵魂的生命，是把信徒超拔于这个世界之上的一种福乐。

88 与刚才所考察的或多或少是保守的那种利奇尔主义相对照，

① 《基督教的真理》，第一卷，第8页。
② 同上书，第一卷，第93页。

我们发现，所有利奇尔主义神学家都共有的对实践的强调，被阿道夫·哈那克[1]（1850～1931）赋予了一种较为激进的倾向，他强调基督教的伦理方面，把教义缩减到最低限度，后来一直被视为自由派新教的典型代表。作为现代最渊博的神学家之一，哈那克对于早期基督教的历史和文献具有钩深攫微的了解。1899年至1900年冬天，他在柏林发表的论基督教的著名演讲所受到的热烈欢迎，证实了他具有卓越的解说天赋，这些演说在以后出版并再版了多次。

按照哈那克的说法，宗教是一件实践的事情，它所涉及的是使人生有福而神圣的力量。在基督教里，这种力量被追溯到上帝在耶稣基督里的历史启示。尽管宗教是实践的，但它也包含某些有关上帝和世界的信念，它力求使这些信念变得清晰明白。

要明确表述宗教信念的倾向，在基督教中导致了教条的产生。教条是这么一些命题，它们被认为表达了基督教的内容，对它们的承认，被认为是教会成员分享其宗教所提供的福佑所需的条件。

然而哈那克认为，教条之产生是对基督教的真正性质的一种曲解。真正宗教的源泉，已被神学的和形而上学的垃圾堵塞了，教会的思想史，大部分是基督教真理逐步晦黯和腐化的历史，而不是基督教真理发展和展开的历史。这种曲解似乎在使徒时代就开始了，那时候，早期的布道家们不是重复耶稣关于上帝之国的教导，不是报告关于他的一生的历史事件，而是开始大讲他的人格的意义，介绍诸如先在这样一些观念。随着基督教传入希腊化世界，随着基督教吸收了逻各斯之类古希腊观念，这个过程得到了加强。早期教会的教条被认为是希腊精神在福音土地上的结果，“基督教信仰作为希腊文化的表述理解了自己，并向自己证明了自己的合理

---

① 先后于1876年～1879年在莱比锡大学，1879年～1886年在基森大学，1886年～1888年在马堡大学，1888年起在柏林大学担任教授。

性。"①

89 在他那部纪念碑式的历史*中，哈那克追溯了普世教会**整个历史上的教条之发展和演变。在宗教改革当中，路德曾作了一些努力，以求返回原始基督教，使宗教摆脱教条，但那仅仅是一个开端，新教对待教条的态度一直是模棱两可的。因此在哈那克看来，教条的产生和发展，一直窒息和模糊了基督教的本质。然而尽管如此，这种本质仍然至今存活着，就象果壳里的一颗核。

唯有这种本质，能够满足现代人的需求，他们只为教会教条之不可理解和不可相信而困惑。在探寻这种本质的过程中，哈那克力求穿透若干世纪以来的神学沉积物，返归历史上的具体的耶稣及其福音。哈那克认为，关于基督在履行其天职当中发出的教导及其生活，我们可以从新约中得到一个足够清晰的说明。耶稣的教导就是原初的福音，这福音的组成部分是足够简明的——上帝具有父亲的性质，人类灵魂具有无限的价值，上帝之国即道德的理想。因此，基督教的本质，就是在有神论背景中的耶稣伦理。"把基督论的信条置于福音的前边，这样做距离他所思考所喜爱的东西，该是何等遥远！"②

哈那克告诉我们，耶稣所宣告的福音，乃与圣父有关，而不是与圣子有关。他似乎认为耶稣是属于人类的宗教天才，具有一种同上帝的独特的后代关系。他的教导和他的一生实现了我们的道德意识的最高追求，因此我们相信他的信息的真理性。对于终极问题的思辨，在今天给予我们的答案，正如两千年前所给予的一样不确定。"可是，如果我们怀着坚定的意愿，肯定在我们内心生活的顶峰，作为我们的最高的善而发出光彩的那些力量和标准；如果

---

① 《教条史》，第一卷，第11页。

* 指《教条史》。——译注

** 在东西方教会大分裂以后即指天主教会。——译注

② 《什么是基督教?》，第147页。

我们有足够的诚挚和勇敢，勇于接受这些力量和标准为伟大的实在，并用它们来指引自己的生活；如果我们再看看人类历史的进程，并追随其向上的发展，那么，我们就会确信上帝，确信那耶稣基督称之为父亲，而且也是我们的父亲的上帝。”①

23. 美国的利奇尔主义

H. C. 金

正如新康德主义哲学一样，利奇尔主义神学也主要是一种德国的思潮，可是，这两种思潮当然也都在英语国家发生了影响。在大西洋的英国那一边，前一章所考察过的 W. R. 索莱的哲学②， 90
同新康德主义显然有许多共同之处。而在神学家当中，对利奇尔主义的兴趣，也由下面这些著名的研究著作之发表而得到了证实，例如 A.E. 加维的《利奇尔主义神学》和 J.K.莫兹利的《利奇尔主义》，这种兴趣还清楚地表现在约翰·拜里的早期著作《宗教之解释》当中。不过，尽管对利奇尔主义有兴趣，这种思潮在英国赢得的公开追随者却寥寥无几。在美国，情况则大不一样，在那里，利奇尔主义也许十分投合美国人的务实性情。我们还应该想起，在利奇尔主义思想中处于核心位置的上帝之国的观念，很长时间以来也在美国基督教中占有一个重要的地位，正如 H.R.尼布尔在他的著作《美国的上帝之国》中所表明的那样。总之，利奇尔主义神学从好几位著名的美国神学家那里得到了同情的反应。

这些神学家当中，有一位就是亨利·丘吉尔·金③（1858～1934）。他在旅居德国期间，对洛采的哲学和利奇尔的神学都产生

① 《什么是基督教》，第301页。
② 参见前面第68页（系指原书页码——译注）。
③ 自1891年起任俄亥俄州奥柏林学院教授，1902年～1927年任该学院院长。

了浓厚的兴趣。当我们把金与洛采的另一个美国追随者鲍恩进行比较时，我们发现他们两人都大大发挥了人格的观念。然而，金谈论“尊重人格”和“人格至上”的方式清楚地表明，在他看来，人格并不象鲍恩所认为的那样，主要是解决形而上学问题的钥匙，而主要是价值之源泉和原则。金声称，“对作为一个人的基督之爱，事实上证明是追求高尚生活的最有力的历史动机。”① 这种对实践的强调明显地表现在他的神学中，他在自己的神学中表达了对传统表述的不满，并比较了对基督教教义的人格的、伦理学的理解与形而上学的理解，对前者褒而对后者贬。

作为这方面的一个例证，我们可以注意一下他关于基督人格的教义所说的话。金认为，从道德的和精神的意义上说，基督与圣父是一致的，就是说，在对上帝的意志作出完善的响应方面，基督是绝对独一无二的。也可以说，从形而上学的意义上说，基督与上帝是一致的，就是说，他与上帝乃属同一个本质，“如果本质是从目的论方面来解释的话”。金继续说：“于是较新的同较老的、人格的同形而上学的两种说法就走到一起来了。可是毫无疑问，对于绝大多数人来说，对基督神性的人格的、实践上的承认，更是可靠的、合理的检验。”②

91 这同样的一种方法，也被用到了别的教义之上。即使象末世论这样不好对付的材料，也被给予了一种伦理学的解释，根据是末世论暗含着对人之价值的强调。金的整个方法突出了宗教的实践和行动的特点，并导致了传统教义的自由化。因此，虽然他使用人格概念的方式与鲍恩相去甚远，但却得出了完全相同的结论。

基督教教义的实践意义扩展到了社会秩序之中，利奇尔主义神学家们赋予上帝之国观念的突出地位，在金对于神学与社会意识关系的兴趣中又重新出现了。于是金的思想融进了美国的“社会

① 《耶稣的伦理学》，第19页。
② 《神学中的重建》，第248页。

福音"运动，正如我们在后面将要看到的，①，在这场运动中，利奇尔主义的观念发挥了一种重要的作用。

24. 对新康德主义和利奇尔主义的批判性评论

我们在本章中考察的种种观点，具有这么一个极大的优点，即大大突出了宗教的伦理特性。也许，一种高级宗教若对虔信者不发挥道德影响，就不成其为高级宗教了。象新康德主义哲学家和利奇尔主义神学家们所说的，宗教首先是实践的事情，宗教的信念乃出自宗教的实践，可能事实的确如此。看起来，这种说法较之设想宗教首先是一种世界观，由此可引出一种生活方式的说法，似乎更有道理。

可是，如果象文德尔班所说的那样，新康德主义的动机之一，是要调和科学的世界观与心灵的要求，那么，这一目标是否已经达到，却一点也不清楚。恰恰相反，我们似乎得到的是两个世界——一个实在的事实世界和一个有点虚幻的价值世界，而且这两个世界之间的联系依然模糊不清。在此，我们可以把新康德主义者同前一章所考察的那些英国哲学家进行对照，那些英国哲学家强烈地坚持主张，事实与价值不能分离。同别的哲学家相比，在事实与价值二元对立这个不可测透的奥秘之前，文德尔班是驻足不前了。就终极实在而论，霍夫丁的论战性很强，但他告诫我们要怀着价值不会消灭的信念，努力去实现价值。法欣格尔是个坦率的悲观主义者，他告诉我们，对我们来说最有价值的东西，在实在中是毫无根据的。柯亨以及那托普等马堡学派的成员，则把我们引向了一种 92
内在论的宗教观，按照这种观点，宗教实际上就等同于伦理学。这

① 参见后面第163页(系指原书页码——译注)。

是一种没有上帝的宗教，或者，至少是没有一个不止是一种观念、一种价值的 focus imaginarius*的上帝的宗教。然而，即令可以承认，宗教首先是一件实践的事情，但如果这么彻底地剥除了它的超验信念，那它肯定就不再是宗教了。宗教之名也许还能保留，但大多数人想到宗教时心目中所指的那个宗教之实，就很难保留下来了。

就利奇尔主义神学家们而言，情况是不是有所不同呢？他们也否认形而上学的认识的可能性，但他们相信上帝的实在性，相信一种超验秩序的实在性，他们要求认识这种超验的秩序——在海林和卡夫坦那里，这是一种相当详尽的认识；在赫尔曼那里，这是一种较有把握的认识；在哈那克那里，则不过是几条一般的信念。要求得到这种靠形而上学方法无法得到的对超越者的认识，是以启示为基础的。然而，当神学否认不要特殊启示也能有对上帝的认识的时候，那肯定是一种不顾一切的权宜之计。当苏格兰神学家W．P．帕特森写下这几句话的时候，他心里所想到的正是利奇尔主义的神学家们："完全同样的想法，竟然能象钟摆般摆动于怀疑派哲学家的怀疑与谦卑的信徒的天真虔信之间，这是很不自然的事情，甚至可以认为是一种心理上的反常现象。如果我说：凭着我的基督教信仰的力量，我相信有一个上帝，他全能、全知、全善，是世界的创造者和统治者，接着又宣称：这些真理一星半点也不可能得自于对宇宙之安排、人之结构、历史之过程的考察；那么，这看起来就等于是献给上帝这么一种可怜的赞美：把上帝比喻成好象他在世上的这么一个孩子**，人们该对他说，他拥有极高的天赋才能，可是他的作品不幸竟没有表现出这种才能，或者他拥有高贵的品格，可是他的行为的所有细节都与这高尚品格相反。"① 当然，怀疑

* 拉丁文，想象中的壁炉。——译注

** 指人。——译注

① 《宗教之性质》，第6～7页。

主义与浪漫主义的这种奇怪的混合，并非利奇尔主义神学家所特有，在某些新康德主义哲学家当中也能看到。例如，那托普就把一种理性主义的哲学方法，与对德意志民族之精神至上性的虔诚信念结合起来，在第一次世界大战期间，忙于撰写一些论德国对人类文明化的使命的书籍。

盖多·德·卢杰洛把利奇尔主义的上帝概念描写成“人类生活中一种任意的、孤立的事实之升华”，然后他又评论说，“哈那克的上帝，正如利奇尔的上帝一样，不可能被人崇拜、被人热爱或畏惧，而只能被当成一种逻辑错误来批判。”① 这看来也许是一种苛 93
刻的论断，但是如果我们思索一下，我们一定会承认它颇有道理。虽然我们也许会在伦理宗教之重要性方面同意霍夫丁的意见，虽然我们已经赞成过新康德主义者和利奇尔主义者对宗教的伦理方面的强调，可是我们还必须提防这么一种危险，即把我们的上帝概念完全弄成一个**纯粹的**伦理概念，或者让上帝变成一种抽象。一个完全可以从道德角度来详尽无遗地描绘的上帝，是一个人化的上帝，缺少更深沉的崇拜的渴望所追求的神秘与庄严的因素。神性的特性，被加之以“神秘者”（奥托的说法），或“超人格者”（唯心主义者的说法），或“全然外在者”（巴特的说法）等不同名称的上帝的特性，利奇尔主义者的确并未明显地予以否认，但却将其排斥在自己的考虑范围之外。说利奇尔主义的上帝不可能被崇拜，这也许言过其实，但是说这种上帝概念太过于单薄，不能满足宗教意识的最深沉的需要，这却并不为过。显然，这种批判用在赫尔曼和哈那克身上，比用在海林和卡夫坦身上更加合适而有力。

但在将利奇尔的上帝在多大程度上能够被人崇拜这个问题置诸一旁之后，我们也还得面对这么一个问题，即他的上帝概念，是否如德·卢杰洛所说，是一个逻辑的错误。通过利奇尔主义者所

① 《现代哲学》，第93页。

希望采用的那种方式，能够将哲学上的怀疑主义与对实在上帝的信仰结合起来吗？一个人能够象他们设想的那么容易地从价值判断过渡到对超验实在的肯定吗？或者换句话说，应该到法欣格尔的“似乎”当中去找利奇尔主义的逻辑结论，情况难道不是如此吗？

当然，利奇尔主义者们也指出，历史上的耶稣是上帝的正面启示，是实践理性的理想在历史范围中的实现。这种实定的启示，被认为是提供了一座从价值通向实在的桥梁，而且把价值与实在牢牢地结合起来了。穿过关于基督人格的形而上学和神学思辨的迷雾，利奇尔主义者相信有可能看见作为一个实定事实的历史上实际存在的耶稣。然而，除了哲学家们的批评之外，现在我们还得再加上新约学者们的责难，他们抨击了利奇尔主义学说的这个方面。现在，据称即使是马可福音所提供的耶稣肖像，也涂有神学的色彩，我们不可能深入到它的后面去。哈那克则被比作一个孩子，他不断剥着一只洋葱，希望能剥出一个核来。当他剥完皮以后，剩下来的是什么呢？

对于利奇尔主义关于历史上的耶稣的描述，不同的圣经学者
94 采用不同的方式进行了详尽的批判。阿尔弗雷德·卢瓦絮① 要求回答，为什么应该在基督教的开端之中，而不在它生命的充分展开和全过程之中，去寻找它的本质。阿尔伯特·施韦策尔② 和其他一些学者，则把利奇尔主义者倾向于孤立起来看的新约的叙述，放到了当时的种种宗教运动的背景之中，并且论证说，上帝之国远远不是应靠道德努力来实现的实践理性的理想，在耶稣看来，上帝之国意味着一个末世的事件，这个事件是根据犹太人的启示文学观念来设想的，并将通过历史中的灾变性干预来实现。

毫无疑义，在神学秋千猛烈地荡离利奇尔主义的过程中，对

① 参见后面第182页（系指原书页码——译注）。
② 参见后面第145页（系指原书页码——译注）。

"历史上的耶稣"观念的某些批判是说过了头的。不过，即令我们承认有一些过头话，我们还是发现，在赫尔曼和哈那克等作家那里所看到的历史上的耶稣肖像，并不象他们所设想的那么具有实定性和客观性。这些肖像，至少部分地是这些神学家自己的道德理想在耶稣形象上的投影。简言之，这些肖像是一些理想化的创作，它们要求具有实定事实性的权利之少，也许同查尔斯顿信式对基督的形而上学描绘差不多，而利奇尔主义者们是很讨厌查尔斯顿信式的描绘的。然而，假如果真如此，利奇尔主义者们就没有任何逃路，可以逃离自己的主观性的圈子，并被驱向了我们在新康德主义哲学家那里看见过的同样的内在论的宗教观。作为利奇尔主义者的出发点的怀疑主义与信仰的奇妙混合，正如我们所预料的，最终证明对宗教来说是一个不稳固的基础。

在本章所考察的这些作家中，我们所看到的倾向，一直是要强调宗教中的实践的和主观的因素，因此尽量贬低或完全取消宗教可能要求拥有的对实在之认识。在我们现在要来考察的形形色色的实证主义和自然主义当中，这种倾向已进入了一个新的阶段。

95 # 第六章　实证主义与自然主义

25. 自然科学的主张

自然科学的惊人发展，完全可以视为十九世纪最值得注意的特点，而且这种发展毫不间歇地一直延续到了二十世纪。作为科学成功的结果，必定会出现这么一种主张，即在我们的哲学观念的形成中，自然科学应该起一种更大的、甚至是决定性的作用。这种主张的鼓吹者们可以指出一些相对可靠和没有异议的科学发现，同形而上学家和神学家们不确定的、彼此冲突的思辨进行对照。这种主张在以下两方面都提了出来，一个方面是科学的经验方法，这种方法被认为可以扩展到以前被视为超出科学范围的那些领域；还有一个方面是特定的科学假说，诸如进化的假说之类，据认为在其有用性已经证明的那些具体学科之外，它们也可以适用。

有几种类型的哲学主张自身是建立在自然科学的基础之上的，虽然这几种哲学类型倾向于彼此渗透，但它们至少在原则上还是可以彼此区别开来的。

“实证主义”——我们在新康德主义者当中已见过这种理论——以各门科学的名义既限制、又扩大了这种主张。它否认科学给了我们任何关于终极实在的知识，从而限制了这种主张。科学所提供的，只是关于现象之联系和秩序的知识。实证主义又否认在科学以外还有任何知识，从而扩大了这种主张。尤其是存在着一

种对任何形式的形而上学的谴责。我们应该放弃认识实在的努力，仅仅满足于对我们是可能的那么一种认识，即由科学所提供的对于现象的认识。“实证主义”这个名字特别与法国哲学家孔德有关联。这位思想家把人类思想划分为三个阶段：首先，是神学阶段，在此阶段，人们把种种事件与神的作用相联系；其次，是形而上学阶段，在此阶段，人们把事件与思辨的原因相联系；最后，是实证阶段，它并不把我们带出可观察和可测度的现象之外，它是人类 96
理智的最高发展。

“自然主义”本身是一种形而上学——它把实在等同于自然。既然自然的不同方面都在各别的科学学科中得到了研究，那么哲学的功能，看来就是在各种科学发现之间进行协调。所以十九世纪最伟大的自然主义哲学家之一斯宾塞告诉我们，“科学是部分统一的知识；哲学是完全统一的知识”，或是“具有最高的一般性的知识”。① 然而，“自然”是如此含糊的一个术语，以致于自然主义可以采取很多不同的形式。假如自然被认为在分析到最后之时，乃是由运动中的物质原子所构成的，那么自然主义就成了“唯物主义”。十九世纪有一些彻底的唯物主义者，例如著名的《力量与物质》一书的著者毕希纳之类。然而自然主义通常并不采取纯粹唯物主义的形式，本章所考察的思想家，事实上没有一个是严格意义上的唯物主义者。例如，可以设想能量是自然的终极原料，而能量可以把自己表现为思维或者物质。情况也可以是这样，自然的终极源泉仍然悬而未决，正象在斯宾塞的“不可知论”中那样，不可知论也是一种并入了实证主义的观点。另一方面，有些自然主义者在自然中为精神找到了地盘，但他们愿意接受这么一种共同的自然主义论点：自然之外别无一物，因此精神应被视为属于自然的材料，关于精神，没有任何东西是“超自然的”。

① 《首要原理》，第132页、第134页。

人们也许会问，最后这种立场，同爱德华·克尔德之类唯心主义者的立场如何区别？我们当还记得，①爱德华·克尔德强调了精神的内在性，拒绝谈论"超自然的"东西。这里的区别在于，在克尔德看来，进化过程是这样一个过程，在其中，较低的东西必须根据较高的东西来理解，所以，应该把这个过程彻底理解为精神的表现形式。而在另一方面，自然主义者则力图根据较低的东西来解释进化过程中的较高的东西；他们把精神视为自然的产物，而不是把自然视为精神的表现。

实证主义和自然主义并不排斥某种对宗教的解释，甚至不排斥对宗教的某种赞赏。众所周知，孔德以一种宗教形式完成了他的实证主义体系，在其中，人性作为崇拜对象，取代了上帝的地位。而自然主义者虽然不能承认自然之外的超验上帝，但是仍然可以
97 把自然本身视为具有神性的。斯宾塞通过把不可知的领域分配给宗教，力图调和科学与宗教。

然而，不论提出了什么样的解决办法，宗教都是被当作一种自然的现象来处理的。显然，宗教至少部分地是一种自然的现象，在此限度之内，可以把宗教作为一种自然现象来研究。事实上，正是在十九世纪与二十世纪之交的前后，新近发展起来的一些分支学科把科学研究带进了宗教现象，它们的发现为自然主义观点增加了力量。1896年，牛津大学设立了人类学讲席，从而承认了一门科学的成熟，这门科学已把范围广泛的调查方法贯彻到了原始民族的各种文化之中，而且也贯彻到了宗教观念的起源之中。在此期间，考古学正把宗教的历史追溯到遥远的古代。而另外一批研究者，主要是在美国，则开始研究宗教心理学，并可以表明，在宗教态度的形成中，有一些自然的因素。于是，根据一些生物的、社会的和心理的因素，而不诉诸上帝或启示或任何"超自然的"因素

① 参见前面第26页(系指原书页码——译注)。

来对宗教作出一种自然主义的说明，似乎就开始成为可能了。

在考察本世纪初流行的实证主义和自然主义观点时，我们将从科学实证主义的例子入手(第26节)，继之以自然主义形而上学的例子(第27节)。然后我们将考察对宗教的解释所受到的影响，首先是人类学的影响(第28节)，然后是心理学的影响(第29节)。最后以批判性的评论作结(第30节)。

26. 科学实证主义

E.马赫，K.皮尔逊

恩斯特·马赫[1] (1838～1916)先是一位科学家，后来成了一位哲学家，他可以被视为现代科学实证主义的一名先驱。按照他的观点，经验的要素是感觉——色彩、声音、压力等等。我们的理解被限制于感觉经验的领域。由此我们可以看到，马赫的出发点十分接近于我们已经遇到过的新康德主义的实证主义。我们所谓的“身”和“心”，在每种情况下，都不过是感觉之相对稳定的复合。据说，一个“人”，“仅仅是一根漠不相关的象征性的线”，线上穿着
“真实的生命之珠”——即意识之变化不息的内容。[2] 所以说到 98
底，物理的东西与心理的东西之间并无区别，因为二者都是由感觉构成的。

科学一直是因实际的目的而得到发展的。借助于科学的概念和假说，我们就能够预测经验并处理经验。科学并不解释任何事情为*什么*发生——这种解释是形而上学所作的错误努力，它企图进到感觉的后面，达到“物自体”，无论这些事物是身还是心。科学

① 1864年～1867年任格拉茨大学教授；1867年～1895年任布拉格大学教授；1895年～1901年任维也纳大学教授。

② 《大众科学讲演集》，第234～235页。

只是描述事情如何发生，就是说，它只描述各个感觉之间有规律的关联。

马赫力求把可能被怀疑有形而上的或泛灵论的色彩的任何词语从科学语言中清洗出去。例如，他说："我希望未来的科学将抛弃因果观念，因为这种观念确实是含混不清的。我觉得这类观念包含着强烈的拜物教的气息，这种感觉绝非我一人独有。更为适当的方法是，把一件事实的抽象的起决定作用的各个因素，看作是以一种纯逻辑方式彼此依赖的，就象数学家的解释一样。"① 同样，自然中的力的观念，也暗示着是在同我们对意愿的体验进行比较；可是马赫认为，把这种方法颠倒过来，通过同物质加速度进行比较来描述意志本身，恐怕倒更加适当。我们可以把这些观点同鲍恩之类的人格主义者的观点对照一下。②

正如我们已经看到的，科学具有实践的动因。以过去的经验为基础，科学法则限制了我们可以期待出现于未来经验中的种种可能性。科学的目标在于经济，这就是说，它的目标在于，要把种种经验的广阔领域，纳入于尽可能少的概念和假说之中，而且随着科学在其任务方面的成功，我们就能更好地使自己适应环境并整理我们的经验。于是，科学变成了"奇迹之天敌。奇异事物之源泉被揭示出来，惊讶之感让位于平静的解释。"③ 通过停止提出"为什么"这个问题，通过把我们自己限制在现象经验的事实之内，"为什么"的问题得到了解决。如果我们要问，我们能否满足于这种"现象主义"（马赫的观点有时被称为"现象主义"），他的回答是："把自己限制在事实之内的努力，常常被指责为过分害怕形而上学的幽灵。但是我将看见，从其所作的恶作剧来判断，形而上学的精灵，是所有精灵中最不惊人的。"④

① 《大众科学讲演集》，第253页。
② 参见前面第66页（系指原书页码——译注）。
③ 同上书，第224页。
④ 同上书，第222页。

在英国，卡尔·皮尔逊[1]（1857～1936）提出了类似的观点，从他的著作中，我们对于现象主义同宗教和神学问题的关系，可以得 99
到更加清晰的理解。马赫的主要观念，大多数都得到了重复：科学是一件实践的事情，是一种为生存而斗争的工具；身和心不过是感觉的复合；科学的语言应当清洗掉"因果性"、"力"、"物质"之类形而上学的概念；科学并不解释"为什么"，而仅仅描述"怎么样"。至此为止，这还只是对科学的一种澄清，甚至是对科学可能的主张的一种限制。

另一方面，皮尔逊过分地强调科学的全能，在这一点上他又超过了马赫。虽然科学知识并非"终极的"知识，但它对我们来说是唯一能够得到的知识，在它的范围之外，无物能够存在。"物理的和心理的现象的整个范围——整个宇宙，都是它的领域。科学方法是通向全部知识领域的唯一门径。"[2]皮尔逊不喜欢"实证主义"一词，因为它似乎暗示科学可以发现的东西有一种局限。正如在过去科学打开的领域超乎于所有的期望，同样地，在将来，它可以使我们超越于我们今天所能梦想的一切东西。

应当注意，皮尔逊所提出的是一种双重主张。既肯定科学有权探究一切知识领域，以反对神学家和形而上学家把科学限制于他们认为适于采用科学方法的那些领域的企图。又否认科学之外可以有任何知识，这意味着神学和形而上学不会有什么建树。

因此，诸如宗教和伦理这样一些领域，应该由科学家从神学家和哲学家那里夺过来，用一种理性的方法去考察。宗教被定义为"有限者与无限者之间的关系"。至于传统宗教，它用神话填充了我们对这种关系的无知，必须代之以一种科学的宗教。"对知识的追求，是人的真正的崇拜——是有限与无限的结合，是人心所能得

① 1879年～1933年任伦敦大学教授。
② 《科学入门》，第24页。

到的最高的愉快。”① 伦理学必须摆脱对于传统宗教的核准和禁忌的依赖，作为对人类社会幸福的理性追求而置于科学的基础之上。正如鲁道夫·梅茨所指出的，“皮尔逊对科学精神的赞美，被推到了神化的地步。”②

100 ## 27. 进化论的自然主义

E. 海克尔

虽然我们刚才讨论的那些观点为科学提出了很高的要求，但是它们同时也谴责了形而上学，坚持认为科学并不提供终极的解释。与此形成鲜明对照的是恩斯特·海克尔③（1834～1919）的自然主义形而上学，他自己称之为“一个完整的哲学体系”，在这个体系中，他大胆地表达了自己的这一信念：十九世纪的种种科学发现，为那些困扰了人类若干世纪的谜提供了答案。同马赫和皮尔逊一样，海克尔也是由科学家转变为哲学家的。他最为著名的《宇宙之谜》一书，刚好出版于十九世纪与二十世纪之交。这本书作为那个时代的科学世界观的表达，看来颇能抓住一般人的想象力，而且（象前面提到的④ R.W.特莱因的大不相同的著作一样）在随后几年间，令人惊讶地在世界上的所有主要国家中销售了成千上万册。

海克尔哲学的主要轮廓非常简单。实在被等同于自然或宇宙，它被认为在空间和时间两方面都是无限的。这个宇宙是彻头彻尾被“伟大的、永恒的、铁一般的法则”所决定的。这些法则中有

---

① 《自由思想的伦理》，第23页。
② 《英国哲学一百年》，第116页。
③ 从1864年起任耶拿大学教授。
④ 参见本书前面第42页（系指原书页码——译注）。

两条是基本的。一条是关于实体的法则，它肯定宇宙中的物质和力具有恒定性。另一条是关于进化的法则，它肯定包括生命和意识在内的一切现象都是宇宙的单一实体进化过程中的一些不同阶段。当进化在宇宙的某些部分进行时，退化和分解也发生在另外一些部分之中，因此据认为整个的画面在任何特定的时刻都是十分相同的。

海克尔把自己的体系称为“一元论”，以同一切把上帝与自然、灵魂与肉体、或精神与物质分离开来的二元论相对立。按照他的看法，只有一个单一的实体，它既把自身显示为物质或肉体，又把自身显示为能或精神。每一个物质的原子，都有一个初级的灵魂，但它比意识这一层次要低级得多。在进化过程中，实体的这种初级的心理特性逐步发展成了意识，因此意识是一种纯粹自然的现象。一元论意味着，不存在任何没有精神或能的物质，也不存在任何没有物质的精神。海克尔拒斥唯灵论，同样也拒斥唯物论，可是，既然他认为“精神”等于“能”，则其一元论之接近唯物论，更甚于接近我们在瓦利斯科和沃德那里①见到过的泛心灵论，海克尔的观点同他们有一种明显的相似之处。

这种一元论，据说建立在可以证实的科学结果之上，解答了生存之谜。具体说来，它对于传统的关于上帝、自由和不朽的问题，给出了否定的回答。这三种观念都是以一种错误的二元论为基础的。不可能有任何脱离宇宙的上帝。一个能思、能言、能行的不可见的上帝，用海克尔的名言来说，是一个“气态的脊椎动物”②—— 101
一个不可能成立的概念。一个一元论的、决定论的宇宙，同样也没有为灵魂不朽和意志自由留下任何余地。

然而，海克尔又提出用一种新的一元论宗教来弥补我们失去这些信念的损失。这应该是一种泛神论，按照这种泛神论，上帝就

① 参见本书前面第61页，第65页（系指原书页码——译注）。
② 《宇宙之谜》第10页，第235页。

是自然。这到头来证明是一种科学之宗教，并伴之以一种科学的伦理，正如我们在皮尔逊那里发现的一样，尽管在细节上有所不同。事实上，在1912年还召开了第一次国际一元论大会。但是，这第一次大会同时也是最后一次大会。它的信众再也不曾集会——假如真的还有什么信众的话。

28. 人类学与宗教

E. B. 泰勒，J. G. 弗雷泽，S. 莱纳奇

对宗教所作的自然主义解释，从发展中的人类学得到了支持，这种发展中的科学使人们有可能对人类的种种体制进行比较性的研究，特别是指明了先进社会的信念与实践同原始人群的信念与实践之间有某种联系。例如，假使能说明现代的宗教信念是从原始的迷信自然地遗传下来的，那么看来就没有必要去假设任何特殊的超自然的"启示"了；确实，看起来这样一些信念似乎曾经信誉扫地。然而，我们在此必须提防任何不花力气的结论，这类结论会使我们卷入一种遗传论的谬误之中，而且我们记得，象爱德华·克尔德之类的思想家曾完全接受了人类学关于宗教进化的证据，但是并未得出自然主义的结论。[1]

我们可以从爱德华·伯尼特·泰勒[2] (1832～1917)的思想入手，虽然他的主要著作多已在十九世纪完成，但他却近在本世纪之初，才成为牛津大学第一位人类学教授。保罗·拉登认为，是泰勒

---

① 参见本书前面第26页以下(系指原书页码——译注)。

② 1884年～1896年任牛津大学高级讲师，1896年～1909年任牛津大学教授。

"实际上从它的基础之上创建了这门新学科。"① 102

泰勒提出了两个有创见的假定。一是人类文化(包括知识、艺术、宗教、习俗等等)有其可以对之进行科学研究的法则;在文化中,同在自然中一样,我们发现有"一致的原因起着一致的作用。"②二是人类中出现的不同等级的文化,可以表现为一种发展或进化过程中的不同阶段。泰勒使人们开始注意到"残留"的现象。一个观念或一种习俗,一旦确立起来,就有一种要延续下去的倾向,而且可以在它在其中已变得没有意义的那些后来的文化阶段中延续下去。

泰勒的主要贡献,是他关于"万物有灵论"(即对精灵存在物的信念)的著名理论。原始人面对着死亡、睡眠、做梦之类的现象,是用与肉体分离的精灵来对之进行解释的。由此出发,原始人开始相信整个自然界还充满着其他的精灵,这些精灵当中,有一些具有有力的神灵的地位。既然这些精灵被认为是在控制着种种事件,影响着人类生活,那么人们应当尊重它们,努力讨好它们,就是十分自然的了。于是乃有宗教之开端,对精灵存在物之信仰,乃是它的最低限度的条件。

在泰勒看来,较高级的宗教(以及我们的现代哲学)是从原始的万物有灵论的母体中发展出来的。高级宗教之优越性,乃在于它们的道德观念,原始宗教里几乎完全没有这种道德观念。这些道德观念已证明是万物有灵论永久的果实。可是即令在高级宗教中,除了这些道德观念,也还有一些其有用性已经消失之后仍然留存着的残留物,因此,这些宗教需要进行改革。的确,泰勒还说过:"文化科学,本质上是一门改革者的科学。"③他敦促神学家同人类学家一道来考虑每一项崇拜和信仰。它是属于以下三个范畴中的

① 见其为《原始文化》1958年版所写的导言。
② 《原始文化》,第1页。
③ 同上书,第二卷,第539页。

哪一个？“它是较早阶段神学的产物，但是十分健全，足以在较后阶段的神学中保留一席合理的地位吗？它的来源较为原始，但却经过一番改造，以致成了较先进的观点的适当代表吗？它是较低阶段思想的残留物，不是凭借内在的真理性，而是凭借祖先的信仰来对较高阶段思想的信誉产生影响吗？”① 确实，这是泰勒为人类学家所提的一个足够温和的要求。

另一位对宗教有特殊兴趣的英国人类学家，是詹姆斯·乔治
103 ·弗雷泽② (1854～1941)。他用了二十五年时间写成的名著《金枝》，仅仅是他浩繁的作品当中的一部分。现在，这部著作也许主要被赞誉为世界各民族神话和民俗及其相互关系方面的信息宝库。同时，它还因其作者的巨大的文学才能而受到人们的尊重。然而它的目的，是要就人类从野蛮向文明进步的方式提出一个明确的论题，并说明宗教在这个进程中的地位。

这个论题的大意是，在人类的精神发展中，可以划分出三个阶段——巫术、宗教与科学。③ 当然，弗雷泽的意思并不是说，这三个阶段中的每一个阶段都是一个接着一个，明显地彼此相续的。一个较低的阶段可以同一个较高的阶段并存，或者，也可以有一种从较高阶段向较低阶段的倒退。但是总的说来，这种动向是从巫术通过宗教而走向科学。

在巫术阶段，人类依靠自己的力量，去克服包围着自己的种种困难，达到自己的种种目标。人相信自然有某种确定的秩序，自己能借助神秘的手段学会为自己的目的而操纵这种秩序。可是当经验告诉人：他错了，于是，那些较为热切的头脑开始转向宗教。宗教

---

① 《原始文化》，第二卷，第538页。

② 自1907年至1922年任利物浦大学教授。

③ 这三个阶段可以同奥古斯特·孔德所提出的三个阶段相比较。参见本书前面第95～96页。

与巫术的区别在于这么一个事实：在宗教中，人不再依赖自己，而寻求不可见的存在物的帮助，人相信这些存在物拥有巫术无法得到的控制自然事件的力量。宗教被定义为“对高于人的种种力量的一种抚慰或调和，这些力量据信在指导并控制着自然和人生的进程”。①象泰勒一样，弗雷泽认为宗教可能起源于对死者精灵的信仰。宗教的态度认为，自然过程中存在着某种灵活伸缩性或者甚至是反复无常性，可是经验又一次告诉人：他错了。自然的“严格的齐一性”被发现了，而且“被视为对自然的一种解释的宗教，为科学取代了。”②在科学中，人重又依赖自己的力量，这曾经是巫术的特点，可是现在，他运用严密观察的理性方法，代替了属于人类发展的原始阶段的种种无益的想象。弗雷泽推测，随着时间的推移，另外的看待现象的方法也许会起而代替科学，但是迄今为止，在黑暗中摸索多年之后，人已在科学中找到了第一条真实的线索。弗雷泽表达了这样一个信念：人类未来的物质进步和道德进步，与科学的命运休戚相关。

法国学者沙罗门·莱纳奇③(1858～1932)既是一位考古学家，
又是一位人类学家，他对这两门学科的研究，主要是致力于对宗教 104
的考察。他相信，建立宗教科学的时机已经成熟。在宗教中，正如在其他地方一样，世俗的理性应该行使自己进行考察的权利，而且莱纳奇的目的，就是要把宗教“作为一种自然的现象，而不是任何别的东西”来考虑。④

宗教被定义为“阻止我们自由行使官能的所有顾虑之总和”，据说，这个定义“从宗教的基本概念中清除了上帝、精灵存在物、无

① «金枝»，第50页。
② 同上书，第712页。
③ 在希腊进行考古工作之后，自1886年起负责国家博物馆的工作。
④ «奥尔弗斯»，前言，第7页。

限者，一句话，清除了我们习惯认为是宗教感情之真实对象的所有东西。"① 这些顾虑来源于原始社会的非理性的禁忌，在原始社会里，它们是与一种万物有灵论的世界观相联系的。包括基督教在内的高级宗教，自然地起源于这些原始观念，而不是起源于任何所谓的启示。一种选择的过程持续了无数的年月。那些已证明是有用的顾虑留存下来了，并且很容易被改造为理性的行为规则；而那些显明是毫无用处的顾虑，则隐退到背景之中。就这样，通过本来都包容在万物有灵信念的范围中的各种因素之逐步世俗化，就发生了人类的进步。这个过程不仅仅发生在从禁忌向道德规范的转化中，而且也发生在从巫术脱胎而出的科学的发展中。宗教是新生社会的生活本身，从宗教中产生了我们的文明，虽然这种产生所通过的，只是越来越限制宗教并使曾属于它的那些领域世俗化的过程。

莱纳奇进一步设想，进步存在于教育的引导和理性世界观的扩展之中。但他承认宗教的未来是不确定的，因为科学的任务永远不能完成。虽然他认为基督教纯属人类的体制，并花了很多时间来批判混入基督教历史中的迷信、愚昧和狂热，但他还是认为基督教是最伟大的宗教。它被说成是"适合于进步而勤劳的民族的气质，教给了世界以唯一切合于每一个人的道德课程，并且净化和软化了人类的动物本能"。② 建立宗教科学的时机也许成熟了，但是取代宗教的时机却显然尚未成熟，因为，莱纳奇认为，基督教的影响，不仅在过去是有益的，而且在将来也是有益的。

① 《奥尔弗斯》，第3页。
② 《基督教简史》，前言，第5页。

29. 心理学与宗教

J.H.柳巴，S.弗洛伊德，C.G.荣格

对宗教的自然主义解释，从宗教心理学的发展得到了进一步的刺激。心理学的方法，为根据宗教经验本身的内在因素来对宗教经验进行科学的研究，提供了手段。早期的研究人员的注意力主要集中在诸如皈依之类的宗教体验的具体方面，采用的方法有分发问卷，对有宗教头脑的人的日记和自传进行比较研究等等。后来，较新的心理分析技术得到了采用。事情渐渐变得很明显，可以根据人类心灵的纯属自然的需要和渴望，以及要满足它们的企图，来描述大多数，甚至是全部的宗教。当然，对宗教所作的这种实证的说明，是否就是事情的全部真相，这仍然是一个问题。

在这一研究领域的先驱者当中，我们选出詹姆斯·亨利·柳巴[①]（1867～1946）为例。确实，他的著作并未获得象威廉·詹姆士的《宗教经验之种种》那样的声誉，但却是更严格意义上的心理学著作，而且更好地代表了自然主义的观点。等到我们转而讨论实用主义的时候，再来考虑詹姆士。

柳巴的论点可以用这句话来概括："宗教存在的理由，不是其概念的客观真实性，而是其生物学上的价值。"[②] 例如，我们来考虑一下对人格的上帝的信仰。柳巴注意到，在较早的时代，神学家们为这样一种上帝的存在提出了形而上学的论证，例如从设计

---

① 柳巴生于瑞士，在美国完成学业，并成为布莱恩茅尔学院教授。

② 《宗教之心理研究》，第53页。

推出的论证之类。物理科学的进展，破坏了这种论证的力量。现在神学家们已经变换了他们的根据（柳巴所考虑的主要是利奇尔主义者），而且拒斥形而上学，从而诉诸内在的体验。但在这种情况下，他们不得不同心理学竞争，心理学把科学方法贯彻到灵魂深处的体验之中。这些内心体验远远不能确证人格的上帝之存在，
106 它们倒是表明了对这种上帝的信仰，是如何从它为感情需要和道德需要提供的满足中产生出来的。“上帝天父的观念留存在我们中间，正是因为再没有任何别的适合的信仰形式，能如此容易如此完全地满足人类心灵的某些紧迫需要。”①

柳巴尤其注意神秘主义体验，这种体验常常被认为是宗教经验的堡垒，为其奉行者提供了对上帝的直接而不容置疑的体验。在对神秘体验的详细考察中，柳巴通过将它归结为禁欲生活中性的激情之升华，通过将它同某些药物引起的意识状态对比，通过说明它与癔病和癫痫之类病理状况的密切关系以及其他方法，力图根据心理学和生理学来解释它。他的结论是：“在尚处于科学领地之内的心理学家看来，宗教神秘主义不是上帝的启示，而是人的启示”。② 它的种种现象，无论是声音，还是景观，无论是豁然开朗，还是交流之感，没有一种可以严肃地要求我们去寻找某种超验的原因。

适合于神秘主义的东西，一般来说也适合于宗教——所以柳巴宣称，宗教也完全属于自然事物的领域。因此，人们不再能以心智上的诚实，去赞同具有一些超验信念的基督教一类的宗教。然而人就是这样构成的，因而人的宗教需要是真实的、要求得到满足的。这种满足必然出现在一种考虑了科学知识的自然宗教之中。柳巴建议将孔德的人道宗教与柏格森的创造性进化哲学的混合

---

① 《宗教之心理研究》，第265～266页。

② 《宗教神秘主义的心理学》，第318页。

物，作为“未来的宗教”：“被设想为创造能力之表现形式的理想化了的人性，具有无与伦比的资格成为宗教灵感的源泉。”①

按照一位传记作者的说法，西格蒙德·弗洛伊德②（1856～1939）“终其一生，从头到尾都是一个天然的无神论者”。③在评价弗洛伊德的宗教观时，这一点是值得记住的。在他开始自己对人类精神的伟大探索之前，他就已经把宗教斥为一种幻觉。他探索的结果是被用来证实一个他早已持有的观点，而不象人们有时以为的那样，成为他据以达到他的宗教观的出发点。事实上，不论他在心理学方面的发现可能是多么富于革命性，弗洛伊德的宗教观基本上仍然是十九世纪的决定论自然主义的宗教观。

弗洛伊德的名字，与无意识思想的发现不可分割地联系在一 107
起。严格地说，这并不算一项发现，因为无意识以前也常常被人们提到，甚至被作为一个哲学概念使用过，象爱德华·冯·哈特曼所作的那样。但是正如达尔文把进化观念从一种哲学思辨改造为一种科学假说一样，弗洛伊德揭示了无意识，使之对科学研究开放。他的主要发现，很多都完成于1900年之前，但在下面的说明中，我们将采用的某些术语，只是在他思想的较后时期他才采纳的。

弗洛伊德把思想分成三个领域。其中最广阔的领域是本我（id）——在这个无意识区，我们天性的种种基本本能④并不同任

---

① 《宗教之心理研究》，第335页。

② 他一生中大部分时间在维也纳做精神病医生，直至纳粹并吞奥地利时被迫逃往英国。

③ 尼内斯特·琼斯：《西格蒙德·弗洛伊德》，第三卷，第376页。

④ 关于本能（Triebe）的问题，弗洛伊德这样说明了他最新的观点：“经过长久的怀疑和动摇之后，我们决定假设只有两项基本本能存在：Eros（爱的本能）和Thanatos（破坏的本能）。第一项本能的目标是建立更大的统一体——简言之，是要联结在一起；第二项本能的目标正相反，是要解散联系，从而毁坏事物。”参见《心理分析大纲》，第5～6页。

何对秩序或价值的意识挤在一起。自我(ego)是狭窄得多的有意识区。它同外部世界保持着接触，以自我保存为目标，根据环境而选择本我的一些要求来予以满足，同时排斥另一些要求。第三个因素是超我(superego)，它是童年时父母影响之积淀，通过禁止那些在社会上不受欢迎的行为来施行进一步的控制。

对无意识的认识，是通过分析它在梦中的伪装过的表现形式，通过各种精神分析技术而得到的。无意识区域不仅包括人性的基本本能或冲动，而且包括**被抑制下去的经验**，即曾经向意识呈现，但由于具有令人不快的性质而被推回到无意识之中——或如我们所说，而被遗忘了——的经验。然而，这些抑制仍然活在无意识区域中，它们可以用种种奇怪的方式表现出来。这些被抑制的东西的表现形式，就是精神病。我们将要看到，弗洛伊德相信，应该根据这种精神病的模式来理解宗教。

要理解这种说法，我们得先回过头来看看弗洛伊德的这一理论：在成年的性行为出现之前，早在人的童年时代，就有一种最初的性的显现。男孩最初的性的感情是指向母亲的，而且这种感情伴随着对父亲的嫉妒。然而他对父亲的感情是矛盾的，既爱又恨，而且可以转变为钦慕。他想要象父亲一样，想要取代他的位置。这就是以古希腊那位杀父娶母的悲剧英雄命名的俄狄浦斯情
108 结。

弗洛伊德在其《图腾与禁忌》一书中，把这些观念运用于宗教起源问题。他设想，在原始时代，人类分为一些小群体生活，每一个小群体都受一位父家长统治，他占有所有的女性。儿子们假如激起父亲的嫉妒，就被驱逐或者杀死。可是儿子们联合起来，杀死了父亲，并且分吃了他的肉，以便分有他的力量。为了父亲的位置，儿子们会发生争执，但是对这类争夺毫无益处的体验，导致了一种新的社会组织方式，导致了禁止乱伦的第一批禁忌。同时，关于他们既害怕又敬爱的父亲的记忆，就以一种奇怪的方式保留下

来了。一只让人想起父亲的强壮的动物，定期被这个群体的人杀死并吃掉。由此遂有图腾之起源。

弗洛伊德相信，这类观念可以在不同的宗教神话中找到，虽然神话象梦一样，把作为基础的内容伪装起来了。在他最后的著作之一《摩西与一神教》中，他企图在圣经的宗教中寻找同样的模式。他设想，摩西先向希伯来人传授一神教，这是他从埃及的异教的阿吞神崇拜那里学来的。弗洛伊德仿效某些旧约学者的玄想，进一步设想，希伯来人在旷野中流浪时期杀死了摩西。对这次罪行的记忆被抑制下去，一神教也被抛弃了。但是，经过一段时间的间歇，被抑制的东西作为一种民族的精神病又返回来了，随之而来的是希伯来先知们的教导，以及（弗洛伊德设想的）先由摩西传授的一神论的重新确立。从长时期来看，这个民族的那位被杀的父亲赢得了胜利。这个故事一直被追及基督教之中。在圣保罗的思想里，耶稣之死激起了潜在的罪过感，他的死，是圣子为那古代的反对圣父之罪行而进行的补赎。

于是，上帝之观念到头来不过是人类父亲形象的放大版。把父亲改造为上帝的过程，不仅仅以上述方式发生在人类的历史之中，而且也发生在个人的历史之中，个人在成年生活中，把孩提时代对父亲的记忆，投射到世界上，并把这个形象提升到天父上帝的地位。赋予他们以生命，保护他们，要求他们服从的父亲，变成了上帝，类似地，他是创造者、保护者和立法者。正如弗洛伊德自己所承认的，这种理论对某些形式的宗教比较适用，对另一些则未必。然而，他想提出的主要论点是：一种宗教信念，是由其持有者的心理历史所决定的，这样一种信念，本质上是幼稚的、精神病似的。它是婴幼保育在世界上的一种投射，因此是一种起自现实的飞翔。正如我们已经注意到的，在弗洛伊德看来，现实世界是十九世纪自然 109
主义的严格地被决定的无神论的宇宙。没有什么天父上帝统治着它，而是（用他的话来说）由“黑暗的、没有情感的、没有爱的一些力

量在决定着人的命运。”①

弗洛伊德之后最著名的精神分析学家，是卡尔·古斯塔夫·荣格②（1875～1961）。1912年前后，他与弗洛伊德学派决裂，沿着独立的路线发展了自己的思想，甚至放弃了“精神分析”这一术语，宁愿采用“分析的心理学”一词。荣格与弗洛伊德之间的分歧，最明显的莫过于他们各自对宗教的不同态度。他们在这个问题上的分歧是一种双重分歧。首先，荣格不赞同弗洛伊德的独断的无神论。他说：“就弗洛伊德而言，他转过背去不理哲学，是一个巨大的错误”，因为这导致弗洛伊德接受了“一种未加批判的，甚至是无意识的世界观。”③荣格自己的观点，看来是康德式的不可知论，它认为实在的终极性质是一个可以讨论的开放的问题。然而他十分明白的是：我们称为“精神”的那个东西，虽然我们不知道它“本身”是些什么，它是不可能来自本能，也不能根据它本身以外的任何东西来予以解释的。其次，弗洛伊德认为宗教本质上是精神病，是教徒在解决其问题方面的失败，而荣格却把一种正面的肯定的价值归诸一切宗教。他的态度十分清楚地表现在下边这段话中：“在我所有的处于下半辈子的病人，即所有的三十五岁以上的病人中，没有一个病人的最根本问题，不是要寻找一种宗教人生观的问题。可以完全有把握地说：他们当中的每一个人之所以生病，都是因为丧失了每一个时代的活生生的宗教给予其信徒的东西，他们

① 《关于精神分析的导论性新演讲集》，第214页。此处所引的话，也许只不过是肯定了十九世纪自然主义的这一共同论题：对人的想往和希望，宇宙是冷漠无情的。但是弗洛伊德所选用的语言，可以向粗心的读者提示世界中有某种恶毒的、甚至是恶魔式的力量。与此相关，我们可以注意到，一些逻辑分析论者批评精神分析学说的语言不严密，批评它的术语很多取自神话和形而上学。据说这就模糊了它的真正的经验内容，以及它同别的科学研究的关系。例如，可以参见A.J.艾耶尔的《语言、真理与逻辑》，第152页。另一方面，也可以论证说，精神分析学说的主观材料就需要某种这一类的特殊的语言。

② 他是苏黎世的精神病医生。

③ 《寻求灵魂的现代人》，第135页。

当中凡是没有重新获得宗教世界观的人，没有一个曾被真正地治愈”。① 在弗洛伊德看来，宗教是病理性的，但在荣格看来，宗教却能够或应该能够给人以健康。

当然，应该同时注意到，荣格的宗教观同弗洛伊德一样，是一种自然主义的宗教观——至少从“自然主义”一词的某一个意义来 110
说是如此。荣格并不赞同还原主义类型的那种自然主义，而且正如我们已经看到的，他明确否认对精神（不论它可能是些什么）能够根据它自身以外的任何东西来予以解释。但在另一方面，他也拒绝使自己的观点与有神论形而上学进行任何合作。同自己的康德式的对形而上学的拒斥相一致，荣格认为，上帝作为一个超经验实体的存在的问题，是一个无法回答的问题，而且当然不是心理学要解决的问题。上帝作为心理上的实在，可以被认识，但是相信他有某种别的或者“更高的”实在性，这种信念却不能确证。也许，我们应该根据这种说法，来解释荣格去世前几个月在一次电视会见中说的话，当时有人问他是否相信上帝，他回答说，他不相信上帝，但他认识上帝。荣格之赞许宗教，是以他把宗教作为精神生活中的一个自然因素来考虑为基础的。宗教的“真理”，不是客观的、形而上学的真理，而是生活之真理。

是什么东西使得荣格对宗教作出一种积极的评价呢？象弗洛伊德一样，荣格认为思想的有意识部分是一个相对狭窄的区域，它一方面留意于外部世界，另一方面为无意识的广阔区域所支持。对于精神的能，即里比多(libido)，荣格给出的解释比弗洛伊德更为宽广——它不仅仅包含性欲，而且包括整个生命意志。生命中有各种不同的极性或对立面，有各种不同的指向这一极或那一极的趋向。存在着外向的一极——关注于外部世界，以及内向的一极——专注于自己的内心生活；而且，还有思想的一极，以及情感的

① 《寻求灵魂的现代人》，第264页。

一极。超乎这一切极性之上的，还有意识的一极，以及无意识的一极。一个人在意识生活中没法成为的东西，潜在地存在于无意识领域之中。生命的目标是个体化，是实现自己完全的、独特的自我，而这将通过实现无意识区域的潜在可能性来完成。

按照荣格的观点，这种无意识区域具有各种不同的层次。最高的一层是**人格的无意识**，它是在我们的个人生活中形成的。在这一层之下，是**集体的无意识**这一较深的区域，它是由每一个体继承下来的种族的集体经验的积淀。荣格之所以相信这种集体无意识，是因为他在自己的病人的种种想象与古代种种神话的象征之间，发现有种种类似之处。他在集体无意识里面发现了原型(archetypes)，即原初的形象，那是经验的世代累积。神话就是这些原型的语言，表达了生活的真理。它们的功能，在于预先安排我们去了解生活的情境。所以，在男人身上，虽然意识是男性的，但心灵的女性因素却构成了一个无意识的原型，它为对于女人的体验
111 作了准备，并为爱情关系提供了能力。在这些原初形象中，荣格发现了上帝这一原型。因此，宗教绝非一种精神上的失常，而是人身上的一种原型性质的预先安排，现在，我们能够理解荣格为什么认为：在一种完善的人格中，宗教必须有其地位。作为一种心理实在，上帝就在我们心中，否认这一点就会扭曲我们的生活。

荣格向我们推荐哪一种类型的宗教呢？我们已经看到，是一种自然宗教。传统宗教的超验对象，是被投射到形而上学空间里的精神内容。基督教已落后于人类的精神发展，不再用知性来适应人的需要。然而荣格认为，“我们仍然可以以某种方式利用它(指基督教)的思想形式，尤其是它关于生活的伟大智慧”，① 而且有很多人，他们的天然的家，还是在教会之中。当然，荣格承认基督教尚存的这种价值，与其公开宣称的上帝启示和超感觉的东西无关，

---

① 《无意识心理学》，第45页。

而存在于它作为一种心灵治疗法仍然拥有的功效之中。正如荣格所看到的，人们将越来越多地从集体的教条形式的宗教，转向私人的宗教，在这种宗教中，每一个个人都独立地得出自己对于宗教问题的解决办法。

30. 关于对宗教的自然主义解释的批判

乍看之下，本章所考察的实证主义者和自然主义者在其对宗教的解释中，好象有一种有力的论证。他们的论证的力量在于这样一个说法，即它是以科学研究所揭示的可证实的事实为基础的。然而，当我们来考察这个说法的时候，我们就发现，这个说法是极端地不可靠的，因此，整个的自然主义论证也就变得同样地不可靠了。皮尔逊的论点之一是：科学方法带来的是毫无异议的发现，而神学家和哲学家则以他们之间的歧异而无人不晓。可是，在我们所考察的这些思想家之间，我们却找不到什么毫无异议的一致性。例如，我们该听马赫的呢，还是该听海克尔的？是弗洛伊德对呢，还是荣格对？事情的真相是：事实必须予以解释，而且，我们所考察的这些思想家（他们从所受的训练来看全部都是这一种或那一种科学家）在离开他们的具体学科的发现而步入哲学解释的领域时，都带来了各种先入之见，各种思辨，甚至各种偏见，这些东西需要予 112
以揭示，也需要加以考察。

这一评论并非完全同等地适用于所考虑的所有这些思想家。其中有一些在说话时的谨慎颇值得称道。泰勒为人类学提出的要求十分温和，荣格并未就终极问题轻下断言，马赫对科学方法很感兴趣，明确声明科学不应当（用他的话来说）转而进入“教堂”。可是，另外一些人则要不谨慎得多。在皮尔逊和海克尔那里，科学确实转而进入了“教堂”。不但在他们反对基督教的论战里，而且在他们对科学的神化中，都有不少的狂热——皮尔逊称之为“热情”。

然而，在我们这些能够回顾既往六十多年多事的世界历史的人看来，在他们之中一些人对科学启蒙的信仰中，以及以为随着科学启蒙的日益传播，二十世纪势将成为史无前例地令人满意的时代这样一种期待中，也有某种可怜的东西。海克尔甚至相信，要不了多久，一元论者们就会开始接管教会，就象新教徒在宗教改革时所做的那样，而且，他们的有益的教导将会改变世界。詹姆斯·G·弗雷泽爵士虽然也信赖科学，但却谨慎得多，而且，种种事件已经证明，他的谨慎是有道理的。科学到头来已表明既有为善，也有为恶的潜在可能性，而且对于各种道德问题，光有教育，也已证明是不行的。

然而，对自然主义的主要批判还在于：它使我们陷入了一种巨大的片面的抽象。它取出经验的一个片断——可以度量和进行定量分析的那个片断，把它说成是整个实在。当然，正如我们曾注意到的，有各种各样的自然主义，这种关于片面性的指责，对于较粗糙的机械论的那些自然主义类型，比对于（比如说）荣格的自然主义要更为适用。荣格在自然中为精神找到了地盘，而且可以避免关于抽象的指责。另一方面，象皮尔逊那样的实证主义者则逃不脱这种指责，因为，当他说除了科学方法再也没有任何认识事物的方法时，他实际上并没有把自己限制在科学观点上，而是（用布拉德雷的话来说）变成了一位“形而上学家弟兄”。自然主义的抽象性和片面性，被布特鲁和沃德这一类批评家充分地揭示了。[①] 在此还可以补充一点，在自然主义者批判传统宗教时不得不说的那些东西里，也可以见到同样的抽象性。恰如他们把认识方面从我们对世界的体验中抽离出来，同样地，在宗教中，他们也只专注于
113 信念这一成分。看来他们是以为宗教信念提供了一种对世界的解释，也许还是同科学的解释对抗的一种解释。然而，殊不知只能在

① 参见本书前面第62页，第64页（系指原书页码——译注）。

整个宗教生活的背景中，才有可能理解这些信念，而宗教生活还同时包含着意动成分和情感成分。海克尔关于上帝是“气态的脊椎动物”的可笑画像，最典型不过地说明了他自己对上帝观念的曲解。另一方面，神学家们比较天真的概念，宗教徒们比较幼稚的信念，则为自然主义者提供了一些固定不动的好靶子。尽管如此，我们必须得出这样的结论：自然主义者为整个实在提出的抽象图解，忽略了一些事实，而又夸大了另一些事实，因而给出的是一幅被扭曲了的图景。

当我们转向人类学关于宗教性质所阐明的特定问题时，也许首先应该说，任何有感受力的人，现在都不会怀疑，今天的高级宗教是各种原始信仰的后裔，而且仍然保留着很多来自野蛮时代的，也许以伪装形式出现的特点。伟大的美国考古学家 J.H. 布里斯蒂德在总结他关于古埃及宗教发展的研究时，把宗教进化过程比作地壳变动的缓慢的地质过程。他评论说：“宗教至今仍处于形成的过程之中，产生出世代相传的宗教的种种过程，绝没有停止，只要人类生活的伟大而复杂的结构存在下去，这些过程就将继续下去”。①所以，人类学和考古学教导我们懂得：今天的各种宗教乃出自卑微的出身，而且可以期待，宗教转变与发展的过程在将来还要继续下去。这些事实是没有疑问的。可是，我们如何解释它们呢？

我们必须明白的第一点是：任何特定信念或实践的起源，并不能决定它在目前形式中的有效性或合理性问题。归根结底，任何人类活动都可以追溯到种种低下的开端。最后也许可以追溯到动物的开端。我们并不因为天文学乃从占星术发展而来，就认为它不那么好。在涉及宗教的情况下，人们并不总能记得这一点。莱纳奇津津乐道于基督教体例与原始迷信之间的关联，并给人这么一种

① 《古代埃及的宗教与思想发展》，第370页。

印象，即他认为他因此就是在使它们名誉扫地。然而，我们判断事物，应该以其现状，而不是以其由之发展而出的那个东西为根据。泰勒明确地认识到了这一点，他发现，某些起源比较低级原始的东西，可以获得十分崭新的状态和意义。

人类学提出的逐步进化图景，难道不是冲击了神学的启示观念吗？确实，它冲击了任何一种排他的启示的观念，而且，如果有一些基督徒以为自己的宗教拥有关于上帝的排他的真理，那么他们
114 一定会觉得人类学是一门扰人的学科。但是，基督徒这样想是没有任何理由的，他们不该这样想的理由倒有很多。对于那些认为自己宗教中得到的启示与上帝对人类的普遍启示之间具有连续性的基督徒来说，人类学揭示的事实中根本没有任何令人不安的东西。与自然主义者的争论之点其实只在于：在发展过程中，我们应该根据较低的东西去理解较高的东西呢，还是应该根据较高的东西去理解较低的东西——对上帝的信仰，仅仅只是原始迷信的残余呢，还是应该把那些原始信仰理解为一种已增加了深刻性和光明度的观念之最初的微光？这是一个人类学本身不能解决的问题。然而我们可以说，如果有人告诉我们说，一颗橡树籽，比起一颗已经长大的橡树本身来，能使我们清楚得多地认识这棵橡树，那看来是十分古怪的。

类似的评论也适用于宗教心理学。它是一种极有价值的研究，但是关于宗教的合理有效性，它没有，实在也不可能具有决定性。正如宗教信仰在人类当中有自身的历史一样，同样地，宗教信仰在个人心中也有自身的历史。毫无疑问，我们都倾向于相信我们想要相信的东西。然而，对信仰的心理学批判只可能进行到这个程度，或者，它的结局是一种吞没心理学家自身的怀疑主义，并使理性论证成为不可能的事情。当一种信仰的历史得到说明之后，我们仍然还得探究这种信仰的真伪问题。

尤其是弗洛伊德似乎以为，通过在父亲形象的投射中去追溯

上帝观念的历史，他就使对上帝的信仰名誉扫地了。正如我们已经注意到的，他的理论并不适用于一般的宗教，而仅仅适用于那些承认某种“天父上帝”的宗教。不仅如此，他的观念运用于犹太教和基督教，也是依靠一种关于摩西历史的毫无根据的思辨。而且，即令我们接受这些观念，又会出现什么情况呢？简单地说，人们根据人类父亲来思考上帝，这是神学家们在类比语言的问题之下已经讨论了若干世纪的一个论点。关于这个类比是不是代表着任何实在的问题，或者，如果代表某种实在，是不是很有价值地说明了它的问题，精神分析对之没有作出任何阐明。柳巴也给了人们这么一个印象，即他认为宗教信仰可以因其心理历史而遭到怀疑。可是，当英国心理学家 R.H. 陶勒斯指出他的这个谬误时，① 柳巴回答说，他的本意被误解了。至于荣格，他当然十分清楚，宗教信仰的客观合理有效性，不属于心理学的问题。

尽管前边对自然主义的评论具有批判的性质，但我们绝不能 115
对自然主义方法的优点视而不见，而且我们肯定不希望为任何愚顽的“超自然主义”辩护。自然主义的态度使人类摆脱了很多愚昧和迷信——如果不采取这种态度，天上打雷时我们可能还会以为是神祇们在发怒，或者，婴儿生病时我们还会企图去赶鬼驱邪。我们所批判的，只是要把一种粗糙的自然主义观点扩展到整个实在，以及要把较高级的东西归结为较低级的东西的那种企图。荣格那一类型的自然主义避免了这一点，而且我们还将发现，二十世纪较晚时期出现的种种新的自然主义，也避免了老自然主义的比较严重的错误。我们即将开始讨论的各种历史与文化哲学，也采纳了人类学（将每种特定宗教置于宗教发展的一般过程中的人类学）和心理学（把宗教与精神之其他活动联系起来的心理学）的那些有价值的见解。但在此时，我们已经完成了我们多少有些任意地称呼

① 《宗教心理学导论》，第261页。

的二十世纪宗教思想的"第一阶段",应该暂停一下,初步探望一下前边的道路了。

第七章　附　论 116

31. 从第一阶段到第二阶段

现在，我们已经完成了对二十世纪宗教思想的第一阶段的概述。我们当还记得，构成这个第一阶段的，是在十九世纪已经形成，而在本世纪仍然继续发生影响的那么一些对宗教的哲学和神学解释。也许，我们从前边概览过的各种不同的学派和个人所得到的第一个印象，是见解的丰富与充实，一种观点几乎是不知不觉地融入了另一种观点，以致于我们看见的似乎是一个几乎没有断裂的连续体，从绝对唯心主义者的高度形而上的思辨，一直延伸到我们以之结束的各种不同形式的实证主义、自然主义和不可知论。如果收入更多的人名，涉及更加精微的思想划分和转化，这种连续体的印象就会加深。然而，仅仅提到名字而不至少简要地说明那些名字代表的东西，这种作法看来是不恰当的，而且，我们已经提到了足够多的名字，可以使人对于各种观点得到很能说明问题的印象，还可以指明这些观点的广阔的范围。也许，看来只有一个冒失的人，才会在这些观点当中去挑拣选择。我们肯定已经发现，那个时代一位思想家的前已引用过的[1]下述评论很有道理："对当代观念的概括，会在其中揭示出一大堆不一致的而且常常是互不相容的观点，这些观点相互接近，相互交织，而后又分道扬镳"。

---

① 参见本书前面第19页（系指原书页码——译注）。

但是，我们还发现那些共同特征也已得到肯定，前边已经提到，① 这些特征后来出现在本世纪初期流行的大多数观点之中。总的说来，我们发现乐观主义是一大特征，无论这乐观主义所依赖的，是绝对者的完善和世界同人类精神之接近，还是科学力量所激发的信心和对于人类通过科学启蒙能够完善的信念。一般说来，
117 那个时代的各种哲学还具有某种完整和全面性——它们都以“论述同宇宙和人生相关的一般问题”为目标，② 并且几乎是理所当然地对宗教问题提出了某种说明。正如我们已经看到的，很多哲学家都自认为宗教的卫士。即令是自然主义者，虽然一方面否定基督教，但在另一方面却往往用自己的某种“自然的”宗教来取代它的位置——这个事实不是没有意义的，因为它至少认识到了人心中的宗教倾向，并为之进行了某些准备。另一方面，神学家们则准备倾听哲学家们的意见，确实，他们当中有一些人仅仅反映了那个时代的哲学的声音。即使是利奇尔主义者，他们虽然拒斥形而上学，却仍然尊重康德和洛采那样的哲学家，而且他们虽然依赖启示，但却承认实践理性，在面对逻辑和常识的时候并不公然逃避。

本世纪宗教思想的第二阶段的标志，是上述特征的减弱甚至消失。要说清楚这个第二阶段开始于什么时候，是不可能的——它同第一阶段平行，也从第一阶段内部发展而出，它的根基也可以回溯到上一世纪。毫无疑问，第一次世界大战的爆发，是导致西方思想转变的一个重大因素，但它只是加速了，而不是创造了这种变化。列奥纳德·霍吉逊在回顾1912年自己在牛津大学的学生岁月时指出，唯心主义那时候已经开始走下舞台：“我在1912年所了解的哲学界，其特征在于正在衰落的黑格尔主义……，我们已经走到

① 参见本书前面第19～21页(系指原书页码——译注)。

② 参见本书前面第21页(系指原书页码——译注)。

了一个时代的末尾，那时候，这个体系正在受审。”①早在这同一个战前时期，乔治·桑塔亚那不仅仅预言了唯心主义的终结②，而且断言有某种更严重的事情——整个基督教世界的文明已进入了一个危机阶段，正处于被一种新文明取代的途中。“我们的整个生活和思想，被一种新精神的缓慢的向上的过滤过程所渗透，那是一种解放了的、无神论的、国际的民主的精神。”③当然，早在十九世纪，也有几个孤单的声音曾向既定的方式和自信的体系发出了威胁。尼采谈到了对价值的转换评价，布克哈特预言了西方的危机，还有一个在1900年被遗忘了，但很快又听见了的声音，是克尔凯郭尔的声音。

桑塔亚那写下上面所引的那些话二十年之后，第一次世界大战来了又去了，到现在，已经变化了的思想气候比以前清楚多了。E.S.布莱特曼是这样看待这种思想气候的：“有神论信念可以用一条下降曲线来代表，它似乎正在迅速地趋近零值。战前和战后哲 118
学之间的对照，是对这条曲线的一种令人惊讶的说明。在（第一次）世界大战以前，英语世界的主要哲学家是沃德、拉希德尔、鲍桑葵、布拉德雷、罗伊斯、鲍恩和詹姆士这样一些人，他们大多数都是有神论者。如果我们列举一下今天的英语世界的主要哲学家，我们会想到罗素、桑塔亚那、布洛德、杜威、佩里、霍金和怀特海，他们当中只有一两个人可以被视为有神论者，而大多数则公开反对有神论。”④但是布莱特曼接着立即指出，老式的各种自然主义，由于倾向于一种机械论的和唯物论的世界观，也已经不再流行。科学的各种新概念，意味着对于自然是什么的一种重新思考。所以他写道：“传统有神论受到了十分粗暴的对待；但它尚未受到比自然

① 《为了信仰和自由》，第一卷，第39页。

② 参见本书前面第44页（系指原书页码——译注）。

③ 《教义之风云》，第1页。

④ 《上帝的问题》，第29页。

主义更坏的对待。"①柏格森、亚力山大、怀特海和另外一些人的新自然主义，到头来证明是同那些老的自然主义大相径庭的。

正如十九世纪稳定而安宁的背景被二十世纪的剧烈变动所搅乱，同样地，从那个背景中产生出来的各种形式的思想，也被很多人视为不适当的东西，遭到了怀疑和排斥。在新的思想潮流之中，旧的分界线（例如我们曾以之作为第一阶段学派划分之基础的唯心主义与自然主义理论之间的分界线）②都变得模糊不清、难于确定了，因为新的问题正在出现，人们也正在寻找新的表述方式。二十世纪的人以一种上一世纪的固定体系和里程碑式作品中未曾有过的方式，体验到自己是地上的朝圣香客和陌生旅人。现在，我们必须努力来确定我们的思想史第二阶段的一些比较明显的特征。

32. 第二阶段的某些特征

正如我们已经指出过的，③在二十世纪宗教思想的第二阶段，我们发现有一系列的思潮，它们十分明显地属于我们这个世纪，但是要么已经度过了自己的鼎盛时期，要么已经转化成了一些更新的思潮。说这些思潮明显地属于我们这个世纪，并不是说它们是在1900年之后突然出现的。它们当中大多数都植根于十九世纪，可是同1900年以前就已充分发展了的第一阶段的思潮不一样的
119 是，这些第二阶段的思潮，是在十九世纪与二十世纪之交以后才发挥出最大影响的。而且，说它们已经度过了自己的鼎盛时期或者已经发生转化，也不是说它们已经丧失了生命活力，而只是意味着它们最初的表述形式已经被取代，或者不再广泛流行了。可是，这些思潮对于后来的事态发展，已经证明具有决定性的作用。作为

---

① 《上帝的问题》，第30页。

② 参见本书前面第22页（系指原书页码——译注）。

③ 参见本书前面第18页（系指原书页码——译注）。

一个具体例证，可以提一提摩尔和罗素的新实在论。1900年以前，这种思潮在布伦塔诺和梅农的思想中已有先驱。然而它作为我们的最有影响的哲学思潮之一，却十分明显地属于二十世纪。可是摩尔和罗素观点的最初表述形式现在已不再流行，而属于哲学史了。但他们发端的思潮之精神，比如说在逻辑经验主义之中，仍然继续发挥着影响。

所以，我们即将考察的这些思潮，大多数都有一种过渡的性质。在这些思潮中，我们发现二十世纪的人，由于生活在新环境的光照之下，由于使自己面对着新的问题，正在努力为自己的思想重新定向。我们将在第三阶段再来考察那些比较稳定的思潮，它们似乎是从第二阶段的潮流中涌现出来的。

我们注意到概括了第二阶段特征的那些特点，大致都是同第一阶段的那些特点相对立的，而且都是通过反作用而产生的。所以我们将会发现，乐观主义即使不是已经让位给彻底的悲观主义，至少也已经让位给清醒得多和现实得多的态度。人们不再根据理想，而是根据事实来判断世界——而在我们这个世纪，事实常常是够使人沮丧的。我们可以在彼此大相径庭的各类思想家中发现这种精神——斯本格勒宣告了我们的文明不可避免的衰落，英格为我们的现代世界正在走向的方向而悲叹，乌纳姆诺在苦难中找到了生活的本质，罗素则劝告我们在绝望的基础上进行建设。神学家们倾向于采取一种较悲观的人性观，并且强调人的有限性和有罪性。甚至连上帝观也可以朝着一种不那么乐观的方向转变。在一些人格唯心主义者当中，我们已经看见了一种有限上帝的概念，而这种概念正在变得更加普遍——上帝是正在受难的上帝，或者也许是正在进化的上帝，可以这么说，是一位年轻的上帝，他尚未克服困难去恰当地治理世界。这也反映了人们的兴趣从实体转向过程这一动向。

伴随着从乐观主义的撤离的，是对哲学的限制。哲学放弃了

自己较为全面的目标，具体说来，它放弃了形而上学。它可能把自身限制在某一特定的领域，象各种历史与文化哲学那样；也可能专
120 注于自身的方法，象现象学那样；或者还可能相信自己的职责只不过就是分析和澄清。这种动向是从全面的问题转向有限领域的问题，从综合转向分析。

在某些情况下，反形而上学的偏见走得如此之远，以致变成了反理智主义——这也许是出于对科学统治的反作用。在活力论和实用主义，以及它们最著名的神学伙伴——天主教现代主义中，理论上的问题，全都从属于实践上的考虑。在对克尔凯郭尔的兴趣的复兴中，在当代存在主义的前驱——各种人格存在哲学中，这种反理智主义倾向表现得更加强烈。这些东西在神学中都是特别有影响的。

还有一个应该注意的特点，是哲学与神学日益分道扬镳。哲学家们关注于有限的问题，关注于分析和方法问题，不再觉得自己有就上帝和宗教发表意见的使命。他们甚至会故意避开这一类问题——尽管在这种情况下，我们仍然有必要注意他们所说的话，因为他们的话对于宗教问题是有某种意义的。哲学的这种世俗化，可以被视为最终摆脱了神学的约束而受到欢呼，也可以被视为无力正视人生最深的问题而受到责备，欢呼或责备，因各人的观点而异。另一方面，神学家们也同样倾向于变得内向起来。他们一直小心地保护自己学科的自主性，避开哲学兴趣，把自己的发现建立在启示或信仰或内在体验的基础之上——确实正如利奇尔主义者在某种程度上力图做的那样。

只有在进入第三阶段之时，我们才能看到这种分离的全部结果——虽然我们在此又不得不说明，这两个阶段是相互重叠融合的，不能划出什么截然分明的界线。具体说来，我们将会发现，构成第三阶段的，主要是第二阶段出现的某些倾向之延续与强化。

在第二阶段之内，下列论题将得到讨论：历史与文化哲学（第

八章）和与之相关的神学思潮（第九章）；对宗教的社会学解释（第十章）；生命主义、实用主义和各种类型的神学现代主义（第十一章）；人格存在的哲学及其在神学中的影响（第十二章）；现象学和与之关联的宗教研究方法（第十三章）；新实在论（第十四章）；最后是一些二十世纪科学家和神学家心目中的科学与宗教问题（第十五章）。

121 # 第八章 历史与文化的哲学

33. 作为哲学主题的人

现在，我们来考察这样一些哲学，它们的主题，是在人的历史中，在人发展起来的文化中所显示出来的人本身。我们已经见到过一些指明了这种方法的人。一个是文德尔班，在他看来，价值的问题是最重要的，哲学史本身就是一种哲学工作的方式；① 另一个是沃德，他所强调的，是与自然科学的抽象性相对照的历史的具体性。② 我们发现，对历史与文化的哲学兴趣在持续增长，在第一次世界大战后的一个时期，这种兴趣也许达到了顶峰。

上一章曾经提到，总的说来，哲学已不再把整个的存在纳入自己的领域，而以各种各样的方式限制了自身，其中一个方式就是研究实在的一个部分，例如历史或文化。③ 然而，我们即将考察的这些思想家，也许大多数都不愿意把自己对于历史或文化的兴趣看成一种限制，因为他们总以这样那样的方式相信，这些领域为我们提供了通向实在的线索，这种线索是我们在别的地方找不到的。即使他们放弃了建立形而上学体系的目标，他们还是相信，对人的历史和文化成就的研究，比起（例如）对自然的研究来，提供了对实在的更深刻的洞见。

---

① 参见本书前面第77页（系指原书页码——译注）。

② 参见本书前面第64页（系指原书页码——译注）。

③ 参见本书前面第119页（系指原书页码——译注）。

于是，历史和文化在事物体系中取得了某种特权地位，具体说来，与自然科学的主张相对的人文科学的主张确立起来了。有一位作家甚至走得如此之远，以致于在逃避自然科学对哲学的统治的愿望之中，去寻找历史与文化哲学的动因。赫尔穆特·库恩写道："在十九世纪与二十世纪之交，德国哲学力图通过构筑一套人文科学体系，来抑制自然科学的霸权。"① 据认为，对处于历史与文化中的人，必须用同自然科学所用的方法不同的方法来进行研究。 122
同时，我们应该注意到，某些历史哲学家对于自己的论题的看法，比另外一些历史哲学家更为接近自然主义的看法。

这些哲学是在宗教的历史与文化背景的范围内研究宗教的。人类学和心理学的证据在此可能有用，但并不导致我们在莱纳奇和柳巴之类作家那里发现的那种自然主义的结果。因为，人类学和心理学被认为是与纯粹自然科学不同的人文科学。宗教本身被视为人类精神生活的表现形式之一，而精神生活同物理世界的纯自然现象相比，属于不同的层次，可接近的程度也不同。

历史与文化哲学家们赋予宗教的价值是程度各异的。在本章中，我们将用一种一般的方式来考察这个问题，而把与历史和文化哲学相关的基督教的特殊问题，留待下一章来考察。

本章的下余部分分为四节。首先，我们考察一些以历史或文化为主要论题的德国哲学家(第34节)。接着我们将转向意大利，在那里正如在英语国家一样，有一种迟到的黑格尔主义复苏，但在这种黑格尔主义中，历史观念占有首要的地位(第35节)。然后我们再看看几位英语世界的哲学家，他们的观点同德国学派和意大利学派都有密切的关系(第36节)。对所出现的主要观点的总结，将使我们过渡到对于这些哲学对基督教神学问题的影响进行考察(第37节)。

① "恩斯特·卡西勒的文化哲学"，载于《恩斯特·卡西勒的哲学》，第549页。

34. 德国的历史哲学家和文化哲学家

W. 狄尔泰, O. 斯本格勒, E. 卡西勒

在那些特别关注在人类的历史与文化中显示出来的人的哲学家当中，威尔海姆·狄尔泰①（1833～1911）也许是最伟大的一位。他的思想中有各种各样的很多影响，但象他那个时代的大多数德国思想家一样，他对康德有一种特殊的兴趣。他于1902年被委托编辑康德著作的定版。狄尔泰的目标，是要写出一部《历史理性批
123 判》，但他所完成的著作，大部分是片断的、没有系统的。②

狄尔泰的观点，最基本的是他对自然科学与人文科学所作的划分。在自然科学中，我们可以说是站在外面来观察的旁观者。我们观察现象，描述它们的规则，却并不进入它们之中，并不曾从它们内部的实在性去了解它们。另一方面，在人文科学中，我们则是从内部来认识主题材料——人的经验本身的，因为我们大家都凭借经验而生活着。当然人类的行为也可以从外部来研究，可是那样一来，我们就会错失其中独特的东西。通过亲身经历，我们可以用这么一种方式把握其实在性，用这种方式，我们绝不能把握只能从外部观察的东西的实在性，例如自然界的一种物理或化学过程之类。因此人文科学可以要求有一种优越地位。"对人的研究具有一种超乎所有自然知识的优越性，因为它的对象不是一种在感觉中给定的现象，不是某种真实事物在意识中的纯粹反映，而是直接的内部实在本身，不仅如此，这种处于相互关联的系统形式中的实

① 先后于1866年～1868年在巴塞尔大学，1868～1871年在基尔大学，1871年～1882年在布列斯劳大学担任教授；1882年在柏林大学接替了洛采的教职。

② 他的著作的英译本选集，可用的有H.A.霍吉斯编定的《威尔海姆·狄尔泰导论》一书。下面的引文均可参阅此书。

在。可以从内部去感受到。"①

所以，人文研究的优越性，就在于其主题材料的特殊性质，及其对于理解的独特的可接近性——狄尔泰在一种很广的意义上使用这个术语，来表示整个人格的一种活动。这些人文研究必须使用适合于其主题材料的方法，所以我们发现狄尔泰批评了那么一种心理学，其研究过程犹如一门自然科学，其理由是：它根本不能告诉我们任何有关较高的精神活动的东西。他提倡一种范围更广的心理学，它将"在对精神生活诸形式进行研究之外，再加上对其过程和内容之实在性进行描述。"②

然而，如果说人文科学在一个方面似乎对自然科学处于优势的话，那么，它们似乎在另一个方面又处于劣势。既然它们要处理的对象都是特殊的、个别的，那么，它们的发现应该如何去获得普遍性和客观有效性呢？正是在这里，这个问题使我们看到了历史在人文科学中的核心地位。尽管各种各样的类型和个体之间有种种区别，人类的精神还是有一种共同的结构，并且表现在"客观精神"之中。这个词所指的是"多种多样的形式，在这些形式之中，存在于形形色色的个体之中的共同背景使自己在可感世界里客观化了。"③这个客观精神包括工具、城镇、语言、法律、文献、文化系统 124
——确实，包含了我们认为属于文明和文化的一切东西。历史利用了精神的这些客观表现，以便再次进入创造了这些东西的各个精神。历史学家"重新生活"在那些属于别人的体验之中，这包含了最充分意义上的理解。这里似乎存在着一种双行道式的交往。我可以进入他人的经验，仅仅是因为我自己通过经验而活着；然而通过进入他人的经验，我第一次意识到了自己的经验中的种种潜

① H.A.霍吉斯编定的《威尔海姆·狄尔泰导论》，第125页。
② 同上书，第130页。
③ 同上书，第118页。

在的可能性。我是在“你”当中发现了“我”，并从而意识到了我自己的个体性。于是，历史成了一种对灵魂的寻求，一种人类精神的探索。狄尔泰的历史观把他带向了解释的问题，他复兴了自施莱尔马赫的时代以来一直被忽略的解释学。按照狄尔泰的说法，解释的可能性，依赖于解释者与作者之间的类似性，依赖于他们对一种共同经验的分有，而且，这个出自于生活本身而不受规则束缚的因素，是同具体的、历史的、语言的和文献的知识一样重要的，这些知识也需要解释。我们会注意到，这些观点在一些后来的新约释经家，例如鲁道夫·布尔特曼那里，发挥了巨大的影响。①

在狄尔泰的体系中，宗教是以人类精神的表现形式之一出现的，它是文化的一个因素，其重要性在不同的时代各不相同。与宗教联系在一起的，是形而上学的意识，是对人生之谜的意识，是对一种全面的解答的寻求。在上帝观念之中，宗教提供了这样一种解答，可是对于这样一个超验的实在，我们不可能拥有有效的认识。历史应该根据其自身及其所揭示的人类目的来理解，也就是说，既不应该自然主义地，也不应该根据包罗万象的神圣目的来理解。

历史向我们昭示了一切形而上学体系的相对性。纵观历史，可以发现有三种典型的世界观贯穿其间，我们可以认为它们表达了对人生的不同态度。从德谟克利特、卢克莱修、霍布斯到现代的唯物主义者和实证主义者，自然主义的世界观把理性奉为至高无上。赫拉克利特、斯多噶学派、斯宾诺莎、歌德和黑格尔所表现的客观唯心主义的世界观，则把至上地位赋予感受，导致了一种对世界的泛神论理解。自由的唯心主义是第三种类型的世界观，由柏拉图、基督教和康德所表达。它把意志置于首要的地位，拔高了人格，并形成了人格化上帝的观念。这些世界观为宗教、艺术、文学，
125 以及出自它们当中任何一种世界观占统治地位的地方的每一种别

① 参见本书后面第362页（系指原书页码——译注）。

的文化表现形式，涂上了自己的色彩。然而，这些世界观彼此无法调和，它们当中的任何一种也不能充分地、包罗无遗地表达出人类精神的多样性。由于认识到它们都是相对的，认识到没有任何地方具有绝对的真理或价值，历史哲学家承认自己观点的相对性。于是，我们的结局是一种彻底的相对主义。可是按照狄尔泰的说法："贯穿于一切世界观之中的精神之最终的话，不是说它们全都具有相对性，而是说在面对它们之中每一种时，精神具有至高无上性，同时还有对这样一种方式的肯定意识，在这种方式中，在精神的各种各样的态度中，世界之唯一的实在为我们而存在着。"①

在奥斯瓦尔德·斯本格勒②（1880～1936）的著作中，出现在狄尔泰那里的相对主义和历史循环论，表现得更加强烈。在他那里，我们也碰到了二十世纪悲观主义的寒风，因为他预言了西方文化的没落。他的《西方的没落》一书虽然出版于1918年，但在1914年以前就已开始写作，注意到这一点是十分有趣的。

斯本格勒不仅背离了历史是一种稳定进程的观念，甚至也背离了存在着一种单一的历史过程的观念。他恢复了一种对历史的循环论解释，他把历史视为一系列的相互分离的历史，每一次历史都经历了一种决定论的过程。历史的单位是文化，每一种文化都是自足的。一种文化有大约一千年的生命期，通过对世界各大文化的"比较形态研究"，斯本格勒力图表明，每一种文化都经历了彼此相似的一些阶段（这些阶段可以比作一年之中的各个季节），不可避免要在冬天和死亡中结束。然而，死亡并不意味着消亡。该种文化还可以作为一种纯粹的文明继续存在，它保留着外部的框架，却失去了创造的精神——正如我们（比如说）在"不变的东方"所见到的那样。斯本格勒的书所引起的轰动，原因在于他的这

① 《威尔海姆·狄尔泰导论》，第156页。

② 他把一生中绝大部分时间都用来从事私自的研究工作，而不曾担任学术职务。

一断言：我们的西方文化，现在已到达了其生命期的终端。

每一种文化的根基，都是一种关于世界的概念，它是该种文化所特有的。每一种文化都有一种基本象征，它提供出对于世界的理解，该种文化的一切表现形式都由这种象征的建立所决定。斯本格勒对于材料的解释，基本上都具有自然主义的味道。古典文化产生于清朗的地中海空气之中，在那里，一切东西都轮廓分明，因此，世界被设想为一个由固体事物组成的宇宙。雕塑发达，对神祇也从物质形态上来设想，政治组织以小型的、独立的城邦国家为基础，科学也发展出一种关于坚硬的实心粒子的原子论。斯本格勒
126 还追溯了一种近东文化，它发端于沙漠居民之中，这些居民生活在天穹之下，他们把世界设想为一个大洞穴。这种文化既包容了拜占庭的基督教，又包容了伊斯兰教，它的基本象征表现在他们的礼拜地点的拱顶和圆盖之中。在北方的昏暗的森林地带产生了西方文化，从一开始，它就以无限的空间作为自己的象征。这种无限之象征导致了对世界的探索，哥白尼的天文学，以及西方的帝国主义，等等。西方接受了基督教，但从中造出了一种新宗教，完全不同于拜占庭的基督教。这种差异明白地显现在新的哥特式建筑中，这种建筑的锥形塔和尖顶直指太空。

对斯本格勒思想的简略勾勒表明，在他看来，宗教象每一种别的文化表现形式一样，是与它所属的文化相关联的，而且只有在该种文化内部才有意义。这种极端的相对主义甚至被扩展到科学和哲学。斯本格勒说："仅仅在与特定的人相关时，真理才是真理。所以，我自己的哲学所能够表达和反映的，只是西方的灵魂（它不同于古典的、印度的或其他任何灵魂），而且只是处于目前的文明化阶段的西方灵魂，它对世界的概念，它的实践领域，它的影响所及的范围，都是根据这一阶段来说明的。"①

① 《西方的没落》，第一卷，第46页。

另一个认为哲学的任务就是理解人本身的德国思想家，是恩斯特·卡西勒①（1874～1945），然而他走向这个问题的途径，与狄尔泰相去甚远。卡西勒从新康德主义的马堡学派开始，逐步建立了一种文化哲学。

他最初的兴趣是物理哲学，对之有十分透彻的理解。他认为，物理科学不能向我们提供一幅关于实在的图景。毋宁说，它发展了一种日益精致的象征体系（符号体系），借助于这种象征体系，人类精神就把秩序赋予了形形色色的给定之物，并构筑了它的世界。

然而，一旦我们认识到了物理学的象征（符号）性质，我们就必须放弃这样一种观念：物理科学有一种独一无二的特权地位，它能够向我们提供进入实在的途径。正相反，我们发现，除了物理科学的象征（符号）以外，人类精神还采用了很多种类的象征（符号），而且有些象征（符号）具有自己独有的逻辑或法则，十分不同于物理学象征（符号）的理性秩序。由于其丰富多彩和纷繁多样，人类的文化生活呈现出许许多多的形式，不可能把它们恰当地全部归于理性之下。"因此，我们不应该把人定义为一种 animal rationale 127
（理性动物），而应该把人定义为一种 animal symbolicum（象征动物）。"② 象征体系是人类精神活动于其间的独特的维度，卡西勒着手探索的，就是人类文化中显示出来的各种"象征形式"的宝藏。

除了科学之外，宗教同语言、神话、艺术等等一样，作为纷繁多样的文化生活内部的因素，找到了自己的位置。每一种因素都有自己独特的象征形式，但它们全都依靠自己的象征符号，把秩序赋予了在经验中给出的东西，并使它适合于人的精神生活。这些象

① 1919年～1932年任汉堡大学教授；希特勒上台后他离开德国，先在牛津大学和哥特堡大学任教，然后于1941年～1945年担任耶鲁大学教授。

② 《人论》，第26页。

征形式不可能被归结于一种简单的统一体。恰恰相反，每一种都有自身独特的特征与结构。它们之间有种种冲突和摩擦，但它们全体在人类文化中有一种功能上的统一性，在人类文化中，它们彼此补充，互相完善。文化要求多样化，但这并不意味着不协调。它是诸矛盾之共存，是对立面之和谐。“作为整体来看的人类文化，可以描述为人类逐步自我解放的过程。语言、艺术、宗教、科学都是这个过程的不同方面。在它们当中，人类发现了并证实了一种新的力量——建立一个自己的世界、一个理想的世界的力量。”① 这些象征形式之中，没有一种提供了关于实在的图景，但是，其中每一种在下述程度上都证明是有道理的：它有助于人的文化生活，有助于人的精神所构筑的世界。

35. 意大利的历史唯心主义

B.克罗齐，G.让蒂尔

当德国哲学主要关注着康德的时候，在别的国家，黑格尔正在发挥着自己的影响。我们已经注意到了新黑格尔主义思潮在英语国家的重要性。现在让我们来看看意大利的新黑格尔主义思潮，然而我们发现，它有一种十分不同的性质。英国和美国新黑格尔主义的最典型的表述，是在一种不变的绝对中发现实在，而意大利唯心主义却在行动中和历史中发现了精神的实在性。

它的主要代表人物，是本尼迪托·克罗齐②（1866～1953）。他对于艺术、文学和政治具有广泛的兴趣，并且创立了一套思想体系，在其中，哲学实质上是同历史同一的。

---

① 《人论》，第228页。

② 他终生从事文学工作。他于1920年～1921年担任教育部长，墨索里尼执政时退休，1945年再度出任教育部长。

克罗齐的哲学表达了开明的和人本主义的观点，他十分依恋 128
这种观点。正象我们刚才考虑过的那些德国哲学一样，克罗齐哲学实际上以人自身的精神作为它的主题，它的目标是自我认识。然而其所用的方法却有两方面的不同。例如，狄尔泰把优先地位赋予人文科学，理由是只有人文科学的主题材料是可以直接接近的。而克罗齐却走得更远。在他看来，我们据以决定人类精神具有优先地位的标准，说到底是一种形而上的标准。精神是唯一的实在，所以根本没有任何别的东西可以在优先地位方面与之竞争。具体说来，有一个独立于精神的自然，这一点是遭到否定的，而且在克罗齐的事物体系中，自然科学只得到了一个相当低微的地位。但是如果说自然主义在他手里处境不佳的话，那么有神论也是一样。精神被视为一个纯粹内在的过程。关于一个超越的精神或上帝的观念，同关于一个独立的自然的观念一样遭到了坚决的拒斥。在精神的过程之外，没有任何东西是真实的，而精神过程的最高的表现形式，乃见于人类的精神生活。于是正如我们说过的那样，我们又有了一种以人为主题的哲学。

所以，这个世界是精神的过程，是一个永恒的事件之流，在其中，没有任何东西是固定的或永久的。行为、运动、发展和创造性的转变，是这个过程的特点。而且，既然这种精神发展显现在人类的生活当中，随之而来的结论就是：哲学与历史是同一的。据说，哲学就是历史的方法论。它的任务，就是对展示在人类精神史中的精神的运动与活动，进行一般的描述。

克罗齐的精神哲学分为四个部分。这四个部分是由他作出的两种基本划分所决定的。第一种划分，是在精神的**理论性**活动（在这些活动中，精神理解并适合于事物）与精神的**实践性**活动（在这些活动中，精神创造并改变事物）之间的划分。第二种划分，是在两种认识方式——**直观**的方式（它是感性的，并以特殊的东西为对象）与**逻辑**的方式（它是理性的，并以一般的东西为对象）之间的划

分。当我们把这两种划分结合起来时，我们就得到了一种关于精神活动的四重体系，还有相应的精神哲学的四个部分。美学活动是理论的，关注于特殊的东西；逻辑活动同样是理论的，但是关注的是一般的东西。经济活动是实践活动，关注于个别的目标（可以顺便注意到，自然科学是归在此项之下论述的）；道德活动也是实践活动，但其目标是普遍的善。属于每一种活动的是其自身的价
129 值——这些价值分别是美、真、效、善。克罗齐认为，对于精神哲学来说，这个体系是包罗无遗的。

宗教在克罗齐的体系中有没有地位？如果有，又是什么样的地位？我们发现，如果说克罗齐对自然科学几乎未表示一点尊重的话，那么，他对宗教表示的尊重更少。既然那个四重体系被宣布为包罗无遗的，那么宗教就不可能被视为第五种精神活动了。我们被告知说："宗教只不过是知识而已。"①然而它是一种不完全的、低级的知识。随着精神的发展，它的内容已经改变，更为改善、更为精粹了，这个过程将继续下去，但它的形式却一仍其旧——这是一种正被哲学知识的理性形式所超越的不完善的神话形式。"哲学消除了宗教存在的理由，因为它本身代替了宗教。作为精神的科学，它把宗教视为一种现象、一种过渡性的历史事实、一种可以超越的精神状态。"②这种苛评不仅被用于传统宗教，而且被用于自然主义者们设计的各种替代性宗教，克罗齐把它们斥为"对自然科学肆意滥施的迷信崇拜。"③

I.M.波亨斯基评论说："在所有的当代唯心主义者当中，克罗齐也许是对宗教最为不表同情的一位。"④然而，虽然克罗齐把宗教斥为一种认识方式，并认为它已被哲学所取代，但他当然还是把

① 《美学》，第63页。
② 同上书，第64页。
③ 同上书，第63页。
④ 《当代欧洲哲学》，第79页。

宗教视为一个历史事实，视为精神发展中的一个阶段或关节时期来予以考虑的。在从这个方面来看问题时，他似乎乐于把某些价值归诸宗教——例如，他在基督教伦理中发现了大部分真正的精神道德。

作为一个历史事实，宗教是无法避免的。它构成了原始人全部的思想遗产以及我们现代人的思想遗产的一个重要部分。克罗齐在一篇文章中论证说，在西方世界中，我们不能不称自己为基督徒。“这个名称仅仅记录了一个事实。”[1]这同某个教会的成员身份或对某项信条的赞同无关，这只不过是承认，基督教的理想和价值属于我们的遗产，并在人类精神的发展中起着决定性的作用。古老的伦理和宗教，被采纳并融解在基督教关于良知和上帝的观念中，在上帝之中，我们生活、活动并拥有自己的存在。基督教也可以被超越，但这是未来的事。“这一点我们知道，在我们的时代，我们的思想不可避免要沿着基督教确定的路线活动。”[2]

就这样，克罗齐阐释了这样一种形式的唯心主义，它既反对对 130
世界的自然主义解释，也反对宗教的解释。宗教作为一种认识方式被哲学取代，它的超验信仰被否定，它被视为人类历史与文化的一个纯粹内在的特征，人类精神展现过程中的一个过渡阶段。

正如在美国唯心主义当中，我们常常要谈到布拉德雷和鲍桑葵，同样地，在意大利唯心主义当中，克罗齐的名字常常与让蒂尔的名字并列，虽然乔万尼·让蒂尔[3]（1875～1944）走的是一条大不相同的思想发展路线。克罗齐终身都是自由派，而让蒂尔却曾同墨索里尼政府密切合作，最终暴死于政敌手中。

---

① 《我的哲学》，第37页。

② 同上书，第46页。

③ 在巴勒莫、比萨和罗马担任过一些学术职务之后，他于1923年～1924年间成为墨索里尼政府的教育部长，而且一直是法西斯主义在思想上的主要代表。

在让蒂尔的哲学中，我们又遇到了这么一种唯心主义，它既是行动主义的，又是内在论的。说它是行动主义的，是因为让蒂尔认为，实在并不是被思考的东西，而是纯粹的思考行动本身。说它是内在论的，是因为它主张不存在任何超越或外在于思想行动的实在。这是一种创造性的行动，而且我们所能思考的任何东西——自然或别的头脑，甚至上帝、无限和永恒——都属于思考行动本身。

在思考行动之中，我们可以区分出三个要素——主体，客体，以及二者之间的综合。以此为基础，让蒂尔建立了一个关于精神活动的三重体系，可与克罗齐哲学的四重体系相比。按照让蒂尔的观点，我们可以肯定主体，而艺术就是这么一种精神形式，它的本质在于一种有解放作用的主体性。或者，我们也可以肯定客体，在这种情况下，我们就有了宗教，宗教被描述为“客体之升华”。①让蒂尔心目中所指的是神秘主义体验，在这种体验中，神秘主义者把自身失落在神的存在之中。艺术与宗教二者都是片面的。它们需要结合（虽然这并不意味着它们要丧失）在更高的哲学活动中，那是主体与客体的综合，是自我意识的精神之完全实现。然而，哲学是同它自身的历史，即同精神在其中意识到自己的那个创造性过程完全同一的。

让蒂尔的哲学虽然同克罗齐的哲学在基本点上相类似，但却给予了宗教一个较为重要的地位，而且让蒂尔本人坚持认为，他的哲学是一种宗教哲学。尽管他将宗教附属于哲学，但他主张，只有在哲学的综合之中，宗教才能被证明为合理，并且保持其地位。他还坚持认为，他关于内在性的哲学，同基督教对精神内在性的强调，
131 在本质上是一致的。可是，正统的基督教很不愿与让蒂尔的宗教哲学结盟，因为这种哲学的上帝被认为只不过是无限性，人在自己的历史发展过程中，意识到这种无限性就内在于自己的精神之中。

---

① 《论作为纯粹行动的思想》，第147页。

36. 英语国家的历史哲学家与文化哲学家

R.G.柯林武德，A.J.汤因比，W.M.乌尔班，C.道森

罗宾·乔治·柯林武德[①]（1889～1943）是英国哲学中历史循环主义的最杰出的代表。他是一位哲学家，也是一位著名的考古学家和历史学家。他关于罗马时期的不列颠的著作被视为权威性的著作，而且他的哲学声望在他死后一直上升，尽管他的思想与英国哲学的流行倾向很少有共同之处。他对克罗齐和意大利唯心主义者有强烈的兴趣，曾翻译了他们的一些著作。但在某些方面，他又同狄尔泰和卡西勒之类的德国作家十分接近。因此在柯林武德身上，我们发现的似乎是我们已考察过的两种不同的思想潮流的汇合，是对历史的哲学问题的德国式与意大利式研究方法的结合。

在柯林武德的一部出版于1916年的早期著作《宗教与哲学》中，我们发现他已经提出，关于宗教哲学的问题，应当到宗教的历史中去探究。几年之后，在1924年出版的《心智之镜》（Speculum Mentis）*一书中，我们发现他勾画了一种文化哲学的轮廓，似乎可与卡西勒大约与之同时提出的那些观点相比。柯林武德告诉我们，哲学的任务，应该是批判地回顾各种形式的人类经验——艺术、宗教、科学等等。我们不可能为其中的每一种开辟一个特殊的

---

① 1912年～1934年任牛津大学彭布洛克学院院士；1934年～1941年任牛津大学教授。

* 拉丁文，“心智之镜”。——译注

经验领域，因为每一种形式都宣称全部经验是自己的领域。可是我们也不能说，它们之中任何一种提供了真实的图景而可以排斥其他的形式。它们犹如同一片地区的几张地图，每一张地图都是以不同的投影制成的；它们也象许多面镜子，每一面镜子都以不同的失真度反映着精神的自我认识。其中每一种都不能绝对化——例如，如果宗教把自己的象征视为实在，那么它就变成错误的了。

132 在柯林武德进一步的思想中，历史作为主要研究出现了，它有助于我们整理协调那些失真度各异的镜子，而且确如克罗齐一样，哲学实际上被并入了历史之中。一切人类思想都受到历史条件的限制。我们所找到的答案，部分地为我们所提的问题所决定，而这些问题，正如柯林武德正确地看到的，总是随身带来了某些前提条件。这些前提具有一种终极的性质，不能说它们是真的或伪的，它们干脆就是同历史环境一起被给定的，问题要在历史环境中提出，而且它们也随着环境的变化而变化。甚至对自然科学来说也是如此。“作为一种思想形式，自然科学存在于，并且总是存在于一种历史背景之中，”因此，“除非一个人知道历史是什么，否则他决不可能回答自然是什么这个问题。”①

柯林武德关于历史本身的观点，十分类似于狄尔泰的观点。历史不同于纯粹的变化，它是人类事务的历史。作为一种人类活动，任何历史事件都有两个方面——作为物质世界中的一个事件的“外在面”，以及作为行动者思想中的一个事件的“内在面”。历史学家不能专注于其中的一面而排斥另一面。可是“他的主要任务，是在思考中进入那个行动，是发现那行动者的思想”。② 事件应该在历史学家的思想中再次演出。所以，正如在狄尔泰和克罗齐那里，历史所关注的是对人类精神的探索，或者说的更简单一些，它所求的是自我认识。据说，这包括“认识做一个人意味着什么，做你所是的

① 《自然之观念》，第177页。

② 《历史之观念》，第213页。

这一类人意味着什么，做你所是的而任何别的人都不是的这么一个人意味着什么。”①

柯林武德承认宗教是人类精神的一项重要功能，对宗教也必须从其历史的观点来考虑。它的终极前提，例如它对上帝的信仰，是受到历史条件限制的，而且也象我们的一切终极前提一样，不可能被证明为真或伪。这就导致了极端的相对主义，这种相对主义使人不可能就任何特定时代的宗教信念之真实性提出问题，因为这些信念只反映了那个特定时代的历史或文化气候。然而他又告诉我们：我们对待自己的终极前提的态度，应该是“毫无疑问的接受”的态度。因此，他的朋友兼文献代理人T.M.诺克斯评论说：“尽管他最终的历史循环主义十分类似于狄尔泰和克罗齐，但他关于绝对前提的理论及其宗教和神学背景，又十分类似于克尔凯郭尔，甚至十分类似于巴特。”②

乍看之下，阿诺尔德·约瑟夫·汤因比③（1889～1975）似乎 133
向我们提供了一种十分类似于斯本格勒的历史观。在汤因比那里，我们又一次看到了这样一种观点：不存在什么统一的人类历史，而只有一系列不同的历史，其中每一种历史都在一个特定的社会内部完成自己的历程。历史学家的兴趣尤其被引向了这样一些社会，它们已经通过了原始阶段，而变成了一些文明。在汤因比那部纪念碑式的著作《历史研究》中，他确认了这些文明中的二十六个，其中大多数都已经走完了自己的路，而属于过去的时代。象斯本格勒一样，汤因比对于这些文明的比较研究十分感兴趣。

柯林武德批评汤因比，理由是他采取了一种自然主义的历史观：“他把一个社会的生命看成一种自然的而不是精神的生命，看

---

① 《历史之观念》，第10页。

② 见其为《历史之观念》所作的编者前言，第17页。

③ 1919年～1955年任伦敦大学教授。

成某种归根到底是纯粹生物性的东西，根据生物学的类比才能最好地理解。他把历史视为一种纯粹的旁观，而不是他必须进入其中的、他必须使之成为自己的一些经验。”① 毫无疑问，这些批评在一定程度上是中肯的。但是，汤因比的历史观比起斯本格勒的历史观来，自然主义的程度肯定要少。

首先，汤因比看来并不认为，一个社会的生命，纯粹是一个按照自然法则走完预定的从生到死的历程的有机体的生命。他在社会的生命中探察到一种比较而言专属人类的模式，即他所说的“挑战与应战”的模式。一个社会在其生命历程中不得不面对各种危机的挑战，而它的进一步发展则依赖于它所作出的应战的类型。在这个程度上，它对于自己的命运负有某种责任。

其次，汤因比并不认为，各种不同的社会彼此是完全孤立的。在一些社会之间，也许有某些附属关系。在汤因比进行研究的过程当中，他把越来越大的重要性赋予了宗教。事实很可能是，宗教可以从一种文明过渡到另一种文明当中，并在此过程中得到加强。所以，基督教从希腊化社会的衰落中兴起，它也许在西方文明衰败之后仍能存活下去。根据这种观点，宗教就不象斯本格勒所认为的那样只是文明的一个方面。恰恰相反，它暗示着，虽然文明的运动是循环的，但宗教的运动可以是从一个文明到另一个文明持续进行的。

虽然汤因比特别尊重基督教，但他认识到，所有的高级宗教都具有同一个本质。在任何一种特定宗教中，这个本质都与非本质
134 的历史沉积物纠缠在一起。高级宗教的本质，就在于承认宇宙中的一个高于人本身的精神存在，就在于弃绝自我中心。当我们在高级宗教的各种不同的历史形态中认清了这种本质上的统一性时，我们就能理解：“各种高级宗教的使命不是相互竞争的，而是

① 《历史之观念》，第163页。

彼此补充的。"② 汤因比提倡各种高级宗教之间和平共存。处身于西方世界中,我们必须学习东方各宗教的宽容,这样,"我们才能信仰自己的宗教,而同时不必认为它是真理的唯一仓库。"①

美国哲学家韦尔布·马歇尔·乌尔班② (1873~1952)承认,有一种我们西方的文化与文明难分难解地与之联系在一起的永恒哲学(Philosophia Perennis)。柏拉图、亚里士多德、阿奎那、莱布尼茨——这些伟大的思想家和另外一些思想家一直是这种经典的哲学的代表。但是,我们为何承认这些人为"伟大的思想家"呢?乌尔班的回答似乎是:这些人确立了那样一些道德价值和政治价值,我们的西方文明以这些价值为基础,而且这些价值对我们自身具有至高无上的重要性。十九世纪犯了这样一个思想错误,以为它能够抛弃西方的古典哲学而保留传统价值。这是不行的,因为这样做的结果,要么是一种自然主义,它实际上改变了人作为价值承载者的性质,要么是通过反作用而形成的一种非理性的、权威主义的神学,它同样违反人的本性。因此,在乌尔班看来,要维持我们的文明,就必须复兴并重新表述它的古典哲学。

这种古典哲学既是理性的,又是宗教性的。然而,它的理性主义,并非我们在现代所见到的那种理性主义。这种现代理性主义是一种既浅薄又贫乏的理性主义。西方的更深刻的、真正的理性主义是要考虑价值的。它使一种理性的神学成为可能,这种神学在上帝那里看到了人类价值的根据,因此,永恒哲学既是理性的,又是宗教性的。

对理性神学的破坏性批判在现代看起来似乎成功,这仅仅是因为,我们的哲学有好多都把事实与价值分隔开来了,它们在对待为上帝所作的古典论证时,以为这些论证所讨论的只是纯粹的事

① 《一个历史学家走向宗教的道路》,第296页。
② 1931年~1941年任耶鲁大学教授。

实问题。这种态度除了一些别的误解，还包含着对于语言的功能的误解。乌尔班的《语言与实在》(它得益于卡西勒的思想不少)，是对作为实在之一种符号或象征的语言所作的一项重大研究工作。它考察了诗歌、科学和宗教的象征的语言形式，并且论证说，使世界作为一个整体可以理解的，正是永恒哲学的形而上学用语
135 ——这种哲学是西方的那么一种传统哲学，它既是理性的，又是宗教性的，它确实并非不变的或终极的，但它包含着某种非时间性的、持久的东西。宗教的语言使我们卷入的是这么一种象征体系，置身事外的观察者不可能理解它，一个人只有准备进入它带我们进入的那个价值维度，才能够理解它。宗教语言起源于神话，在神话中，价值与生存是不可分离的，但是宗教语言在本质上又不同于神话，因为它把神话的材料改造成了有意识的象征体系。如果这样来理解宗教语言的象征性质，那么，我们也需要再来看看为上帝所作的古典论证，而且我们发现基本的论证是这样的论证，它从作为价值承载者的人出发，走向作为价值基础的上帝。

所以，乌尔班的宗教哲学，是围绕着相互关联的人性观念与神性观念而展开的。既然我们是根据人的象征和价值来谈论上帝的，那么，“一切宗教的历史性的、因而也是相对的特性，也就隐含在其语言的性质之中了”。① 另一方面，既然宗教语言把握了价值的永恒基础的某些东西，它也就具有一种超时间的性质。超时间的因素不仅存在于永恒哲学之中，而且存在于流传下来的每一条上帝启示之中。“那些在任何时候都特别靠近上帝的人，比我们的同时代人靠我们更近。”②

在结束本节的时候，我们要提到另一位思想家，他的主要兴趣在文化哲学，特别是在宗教与文化的关系方面，他就是克利斯托弗·

① 《人性与神性》，第473页。
② 同上书，第474页。

道森[1]（1889～1970）。同一切把宗教视为不过是文化或社会因素的一项副产品的理论相反，道森肯定，宗教是理解文化的关键，并在文化的形成中起着重要作用。“即令是一种明显地属于彼岸的、似乎否定人类社会所有价值和标准的宗教，也仍然会对文化发挥一种动因上的影响，在社会变革的运动中提供推动力。”[2]比起任何把自己的注意力局限于有限而无常的世界的人类意识形态来，一种宗教信仰可以把人引到更为广阔的实在领域，而且与此相应，它具有更加深刻的影响，即使这种影响是在无意识当中发挥作用的。

宗教在任何文化中产生的影响都是深远的。在亚洲的伟大文化中，宗教确立了一种神圣的社会秩序，这种社会秩序可以延续若干世纪不变。西方文化就其动态的和扩张的性质而言，与亚洲文化大不相同。在此不存在任何固定化或不变的完善的崇拜，而只有一种变化的不息的精神。根据一直在人类历史中起作用的侵略性 136
和渴求性等等世俗因素，是无法说明独特的西方成就的。道森把我们带回到中世纪时西方文化的形成时期，他通过对中古世界的详细研究力求证明：西方文化中的推动力量，是普世基督教精神，这种精神努力要把自身并入人性之中，并且努力要改造世界。

当然，西方文化已确实变得日益世俗化。到了十九世纪，人们甚至已开始相信一种自动进步理论。然而本世纪的种种事件已向我们证明：进步绝不可能是自动的，而且文化和文明的结构是十分脆弱的，可以很轻易地堕落回野蛮状态。这些反思，再次使我们转向我们的文化的精神根基。“如果西方人据以使自然屈从于自己目的的这场伟大革命，竟然以自己精神自由的丧失而告终，那确实是一种奇怪的命运，但是，这是很可能发生的，假如在国家对其成员的生活和思想的日益加强的技术控制之外，竟还要加上我们的文

① 宗教哲学方面的作家与演说家。
② 《宗教与西方文化的兴起》，第7页。

化标准中的质量下降的话。”①宗教作为一种连续性原则，又作为一种创造性源泉，继续发挥着一种至关紧要的作用。

37. 关于对宗教的历史与文化解释的总结

现在，我们可以来总结一下本章所考察的各种宗教观的主要特征。当然，这些观点彼此之间相去甚远，但是也许可以提出三项重要特征，作为它们当中的大多数所共有的特征。

1. 这些解释总的来说，都是**内在论的**——这就是说，它们对宗教的说明，都局限于宗教在人类的历史和文化生活中的地位。这一说法对一些人来说，比对另一些人更加适用。它最适用于克罗齐，因为克罗齐明确否认有任何超越的精神；最不适用于乌尔班，因为乌尔班赞成对有神论的一种理性论证。但是在每一种情形下，主要的兴趣都集中在解释作为人类生活中的一个因素的宗教，而终极的形而上的问题，则可以象在狄尔泰那里那样，置诸一旁。而对宗教的评价，所根据的却是它在人类精神的历史与表达中所具有的价值。即使宗教从终极上说具有一种人类精神与超越精神之间的联系的性质，也还是可以大谈从对我们是最容易的人类这
137 方面去接近它，而不是力求根据某种预先思考好的形而上学（不论是唯心主义的还是自然主义的形而上学）去解释它。

2. 总的来说，人类生活所独具的**精神性的**特点得到了承认。因此之故，各种历史与文化哲学的内在论，到头来是同自然主义的内在论不一样的。这两类哲学都认为宗教首先是人类的事务，都感兴趣于宗教发展的问题，但是，自然主义者认为宗教同一般的自然现象具有同样的性质，而历史与文化哲学家则把人类精神的活动与纯属自然的事件区分开来。在此也有程度上的区别。在克罗

① 《宗教与西方文化的兴起》，第6～7页。

齐和让蒂尔看来，只有精神是实在的；狄尔泰满足于强调精神活动与自然事件之间的区别；斯本格勒也许最接近于自然主义观点，虽然他说无论是唯心主义还是唯物主义都是不能令人满意的。

3.也许，所讨论的这些哲学中的大多数，最为令人瞩目的特点是其相对主义。当一个人象斯本格勒和汤因比那样，着手进行各种文化的比较研究，或者纵览形形色色的历史类型时，这样一种相对主义几乎是不可避免的结论。这种相对主义从两个方面冲击了宗教。它暗示一切宗教认识都具有相对性，受到历史条件限制（柯林武德），或者要用源于人类的特定象征来表达自身（卡西勒和乌尔班）。它还暗示了各大宗教之间也具有相对性，它们全部都用自己的特有用语，表达了一种有着共同源泉的教导。这些相对性中，第一种也许很难被所有的宗教接受，它们有一种倾向要把自己的象征等同于实在；第二种也许尤其难于被犹太教、基督教和伊斯兰教接受，它们不象东方宗教，每一种都一直倾向于宣称自己绝对地或独一无二地掌握了有关神的真理。然而，历史与文化哲学家们为相对主义所作的论证是强有力的，不可能被神学家或宗教哲学家们所忽略。

上面所总结的这些哲学可能都已度过了自己的鼎盛时代，至少它们最初的表述形式是如此。它们关于人，关于人的历史与文化的最富于成果的思想，都已经被雅斯贝斯、海德格和布尔特曼等较为晚近的学派的思想家所采纳，他们已被更加恰当地划为存在主义者。①然而，历史与文化哲学对于宗教解释的贡献，还是十分重要的。也许这正是因为，它们乐于就其表面价值把人作为哲学的主题材料，愿意就我们所看到的样子来看待人和人的宗教，尽可能不依靠唯心主义的或者自然主义的形而上学这类导致歪曲的中 138
介手段；也许这还因为，它们从宗教所有的形形色色的历史和文化

① 参见本书第353页以下（系指原书页码——译注）。

表现形式中去看宗教，而不幼稚地把它的任何一种特定形式绝对化。不过，现在我们该来更加具体地考察一下，历史方法是如何冲击基督教及其神学的。

第九章　基督教、历史与文化 139

38. 历史与神学

现在，我们必须来考虑一下神学以及对基督教的解释中所出现的那么一些思潮，它们是与上章考察的那些更一般的历史与文化哲学平行发展的。在某些情形中，我们可以看到历史哲学对神学的直接影响——例如，狄尔泰对特罗伊奇 * 的神学就产生了这样的影响。在另一些情况下，神学对于历史或文化的兴趣则是独立地出现的。

这种兴趣的产生有很充足的理由。在十九世纪，东方各大宗教的圣典，经过弗里德里希·麦克斯·缪勒之类大学者的辛勤劳动，可以为人们所利用了。首先，一种内容广泛的比较宗教研究成为可能的了，可以不把基督教视为一个孤立的事实，而把它置于人类的广阔得多的宗教历史的背景之中了。尤其是，关于与基督教的兴起属于同一时代的后期犹太教的思辨，诺斯替教，各种神秘宗教以及别的思潮，人们了解了很多情况，因此有可能在希腊化世界的背景中去看待新约圣经，并追溯它同当时别的宗教思想之间的关系。

在德国，出现了一个定义十分明确的神学学派——Religionsgeschichtliche Schule**，即“宗教史学派”——它的兴盛期从

* 亦译特劳赤。——译注

** 德语，“宗教史学派”。——译注

十九世纪结束之前，直到1920年前后。正如它的名称所表明的，它是从历史的方面走向神学问题的。可是，这个学派对历史的兴趣，十分不同于赫尔曼和哈那克等利奇尔主义者对历史的兴趣。利奇尔主义者力求把他们认为是耶稣的原本宗教的东西分离出来，并清除它里边的外来影响，与此相反，宗教史学派却力求在理解基督教时，把它同别的宗教运动联系起来，把它置于作为整体的宗教史之中。正如我们将要看到的，宗教史学派严厉抨击了对"历史上的
140 耶稣"的描述，而利奇尔主义者曾赋予这种描述以非常重要的地位。

除了这个定义明确的德国学派以外，还有另外一些独立的神学家和基督教诠释家，他们对于基督教与历史和文化的关系有着明显的兴趣，因此我们完全有理由把他们纳入本章来加以考察。

本章将包括如下一些问题：对基督教所作的一般的历史解释（第39节）；基督教的起源和历史上的耶稣的具体问题（第40节）；对基督教同历史和文化的关系显示出特殊兴趣的某些独立的关于基督教的观点（第41节）；关于这些观点及其后果的重要性的一些总结性评论（第42节）。

39. 对基督教的历史解释

O.普莱德勒，E.特罗伊奇

要介绍研究基督教的历史方法，我们可以来看看德国神学家兼宗教哲学家奥托·普莱德勒①（1839～1908）的著作。作为对赫尔曼和利奇尔主义者的一位严厉的批评者，普莱德勒提倡一种他所谓的"发生思辨"方法。在这种方法中，他提出把历史的和哲学的看

① 1870年～1875年在耶拿大学，1875年～1908年在柏林大学担任教授。

法结合起来运用于宗教，因为，他争辩说，那些熟悉宗教史实的人通常缺乏哲学思想，而在另一方面，倘不考虑历史，研究宗教的任何哲学方法又都不可能成功。

因此，普莱德勒的宗教哲学有两个方面。一方面，它探索了宗教意识的历史发展，并把这种发展视为从原始宗教的最初闪光直到当今诸宗教的一种纯粹内在的和连续的过程。在此过程中，任何以超自然方式突然闯入的特殊的启示或奇迹都被排除了。我们应该在“同我们对人与人之间和人心中发生的事情的一般体验相类似的那样一种因果关系”当中，去看待宗教意识的发展。① 另一方面，普莱德勒的宗教哲学又力求为宗教意识的内容（例如对上帝的信仰）提供一种哲学证明。我们可以把宗教发展过程视为渐进的和连续的上帝启示，上帝就象这个过程本身一样，主要是被从内 141
在性的角度来设想的。普莱德勒在公开的泛神论面前退缩不前，可是，他的上帝确实同世界没有什么超自然的区别。上帝是“包容一切的整体”，但他还是“区别于一切有限的东西”；“他既不消失在世界之中，也不被排除在世界之外。”② 我们只能在一种比喻的意义上把人格归诸于他。

我们应该在这种一般的观念构架中理解基督教，必须放弃这样一种传统观念，即它起源于某种特殊的或独一无二的超自然事件。“为了在地上作一次插曲般的停留，一个天上之物*的出现，打破了我们的所有经验所依赖的时空中的事件联系，因此也就根除了历史的概念。”③ 基督教只能被理解为一般的宗教发展中的一个阶段，在这个阶段中，已经在起作用的种种倾向开始得以舒展。在耶稣的先知式的人格中，人发现了自己的正在成长的灵性。而且，哈那克所寻找的历史上的耶稣，对于我们是无法接近的，因为，我

① 《宗教的哲学与发展》，第二卷，第1～2页。
② 《以宗教史为基础的宗教哲学》，第三卷，第290页。
* 指耶稣基督。——译注
③ 《宗教的哲学与发展》，第二卷，第3～4页。

们仅有的记载，不允许我们走到很快就聚集在他周围的神话和宗教观念的后面去。

发展的过程至今仍在继续。不幸各新教教会接受了超自然主义和中世纪基督教的教义诠释，不过，它们也吸收了批判的原则，而且它们应当继续改革自身，使自己摆脱那些属于既往的文化阶段的观念。在它们这样做的范围内，“重新塑造它们的信仰以便同当代的认识和谐一致，也许还是一项困难的任务，但就不是一项不可解决的任务了”。①

把历史主义应用于基督教，这方面的经典表述是由恩斯特·特罗伊奇②（1865～1923）提出来的。正如我们已经注意到的，他曾受到狄尔泰很大的影响。他明白地说：“对基督教的考察和评价，就是要在宗教和文化史的结构中找到它的地位。”③然而，特罗伊奇从狄尔泰那里学来的历史研究应该同自然研究明显地区分开来。这两种研究的性质都是科学的，二者关注的，都是要阐明其主题材料中的因果联系。但是特罗伊奇主张，在这两个领域中，因果关系的种类是大不相同的。自然的因果性是能量转换和守恒的问题，是
142 连续不断的类型变换。而在另一方面，历史的因果性却主要是心理动机的问题。它不仅仅是量的问题，而是质的问题，它以这样一种方式产生新鲜事物，这在只涉及纯粹的能量转换的领域里是不可能的。对自然因果性的考察，导致的是一般法则的表述，可是在历史因果性当中，我们的兴趣都在于个别的和具体的事物。象狄尔泰和柯林武德，也象后来的存在主义者一样，特罗伊奇认为，我们必须凭着同情的理解，进入具体的历史事件之中。我们要努力使

① 《宗教的哲学与发展》第二卷，第354～355页。

② 先后于1892年～1894年在波恩大学，1894年～1914年在海德堡大学，1914年～1923年在柏林大学任教授。

③ 见其“Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie”（德语：“关于神学中的历史与教义方法”。——译注）一文，重印于《Gesammelt Schriften, Band Ⅱ》（德语，“全集第二卷。”——译注）第729页以下。

得历史事件"就象是我们自己经历的一部分那样可以理解"。①

特罗伊奇制定了某些可以指导我们的历史研究方法的原则。一条是批判原则。每一项传统，每一条公认的对历史的解释，都必须经过批评的筛选，这是一件永远不会完结的工作。新鲜的事实可能会揭示出来，或者，更为细致的批判考据会把以往研究的结果颠倒过来。随之而来的结论是：历史发现只能要求具有或然性。它们总是有更改和修正的余地的，并且总是缺乏确定性的。就基督教而言，这条原则简单地总结了特罗伊奇之前进行了一个世纪的对圣经的所有历史研究之结果。新约中记载的、据认为基督教赖以建立的那些事件，不能认为就是确定的。有一些事件看来可能性大些，另一些事件可能性小些，可是无论如何，我们必须对它们保持开放的态度——谁知道，明年会不会有一个阿拉伯小孩在死海边上某个洞穴里发现某些发霉的古卷，而这些古卷将会使这个问题完全改观呢？

第二条原则是类比原则。我们必须假定：过去的事件，同我们现在经历的事件是可以类比的。必须认为，一个关于同现今的事件类似的既往事件的报告，比起一个关于我们在自己的经验中找不到类似之处的事件的报告来，具有较大的内在可能性。例如，对于在圣经中读到的那一类奇迹，我们没有任何亲身体验。因此我们必须假定，关于这类事件的报告是极其不可能的。这个类比原则绝不是一个任意的原则。假如我们不曾假定，过去的事件就其性质而言类似于现在发生的事件，或者过去的人思考和行事的方式类似于我们自己思考和行事的方式，那么，要从历史学到什么东西，或者要理解过去的事情，就是根本不可能的。

第三条原则是相关原则。每一个历史事件都与同一系列中的其他事件相关。历史中有一种整体的连续性，因此，所发生的每一 143

① 见其"编史工作"一文，载于哈斯廷斯的《宗教与伦理百科全书》第六卷，第716页以下。

件事，都必须看作是内在于异常复杂的因果关系之中的。特罗伊奇甚至可以说："人类的历史并入了地表的纯属进化的历史之中，"① 但这个自然主义的说法，同他在自然因果性与历史因果性之间所作的截然划分是相互矛盾的。不过，相关原则的关键是，尽管可以存在各不相同甚至大不相同的事件，但是所有的事件都属于同一个秩序，全都可以根据内在于历史本身之中的东西来解释。于是，历史中就不可能有什么神的插手或干预了。上帝确实可以在此过程中发生作用，或者在其中显示自身，但是如果这样，他的行动就是内在的、连续不断的了。那就不是一个超在的神明的特定的、分散发生的干预行动了。而且，既然一切事件都属于同一个秩序，也就不能说任何一个特定事件是最终的、绝对的、独一无二的或者诸如此类的任何东西了。对于基督教来说，这就意味着相对主义。基督教属于作为整体的宗教和人类史的领域，不能为它提出任何绝对的要求。耶稣基督本人的一生和作为，可以是一个十分独特的事件，但它不可能是绝对的或终极的，或者属于一个不同于其他历史事件的秩序。

这样一来，如果把特罗伊奇的这些原则应用于基督教，基督教就被剥夺了在自己的历史基础中的确定性，被剔除了超自然的因素，被否定了任何终极的或绝对的性质。确实，在一次关于基督教的绝对性的讨论中，特罗伊奇承认它是迄今为止的宗教发展的高潮和会聚点。但是，在他最后的著作之一里，他清楚地表明，基督教的确定特性，只在一种特定的历史文化范围内有效。"它对我们来说是终极的和无条件的，因为我们别无他物。可是这并不排除这样一种可能性：生活在全然不同的文化环境下的其他的人种集团，可能以一种全然不同的方式经验到自己同那神圣生命的接触。"② 所以，基督教不是绝对的，但它对我们是足够的。甚至可

① 见其"编史工作"一文，载于哈斯廷斯的《宗教与伦理百科全书》第六卷，第716页以下。

② 《基督教思想的历史及其运用》，第26页。

以说，当基督教被减缩到作为一种历史现象的适当范围内，并被人们从作为整体的人类精神发展的框架内来看待时，它的真正的伟大性就变得更加清楚了。因为特罗伊奇认为人类历史是发生在一种内在论的有神论的背景下的。上帝是普遍的意识，是万物生存于其中的实在，是各种价值的根基。在宗教的历史中，上帝观念获得了日益丰富的内容，在这方面，基督教的贡献是十分突出的。

基督教同它处身其中的历史文化的关系如何呢？特罗伊奇在《基督教会的社会教导》一书中讨论了这个问题。他注意到，基督 144
教本身显示出了各种各样的结构，特别是对世俗文化开放的“教会型”和对世俗文化关门的“教派型”。他虽然坚持认为，神学和教义都受到历史的社会力量的限制，但又否认马克思主义关于宗教是这些社会力量的产物的说法。宗教观念起源于自发的独立的宗教意识，并能通过提供社会理想和追求理想的动力，从而强有力地影响社会。特罗伊奇思想的这个方面，把对于宗教的历史学解释，同下章将要讨论的社会学解释联结起来了。

40. 关于历史上的耶稣的问题

J.韦斯，A.施韦策尔，A.德鲁斯

正当普莱德勒和特罗伊奇致力于在宗教史的一般结构中展示基督教这一任务时，一些别的作家却关注着这么一个较为有限的问题，即把耶稣和基督教起源，同古代世界的一些与之同时代的宗教观念联系起来。这些研究倾向于肯定普莱德勒的论点：哈那克所寻求的实际上的历史人物耶稣，对我们来说是无法理解的，即令是我们拥有的最早的文献，也彻底浸透了那个时代的神话和宗教观念，因此它们不完全是关于耶稣的记载，倒更象是关于早期基督徒团体关于耶稣的想法的记录。

约翰尼斯·韦斯①（1863～1914）把耶稣的传道同犹太人的末世论联系起来。在那个时代，犹太人当中充满着末日预告的观点。他们寻求着那个时代的灾变式的结束，以及一个超自然王国的开创。按照韦斯的说法，正是根据这些同时代的犹太观念，耶稣的使命和教导得到了理解。耶稣宣告的上帝之国，并不象利奇尔主义者误认为的那样，是一个爱神爱人的道德理想，而是犹太末世论的陌生的超自然国度。耶稣并未建立上帝之国，而只是宣告了它的将临。他的门徒的传教旅行，并不是想要扩展上帝之国，而只是向人们警示它的临近。由于对反应感到失望，耶稣献出自己的生命作
145 为补赎，以加速上帝之国的来临，期望自己将很快返回，以使犹太启示作者们归诸人子的一切荣耀，来治理这个国度。

韦斯的这个观点，使耶稣这个人物绝对远离了我们，而且，福音书也变成了一种往昔文化的古怪遗迹，这种文化的思维方式对我们来说是完全陌生的。事实上，韦斯后来也承认，他为末世论解释提出的论证太极端了，在福音书里，也有一些具有永恒价值的道德教训。

然而，韦斯又用另一种方式，帮助破坏了利奇尔派所珍视的历史上的耶稣的画像。他被公认为形式批判的先驱者——形式批判是这么一种研究福音书的方法，它力图对构成福音书的各种不同的格言和记述的文献形式进行分析和分类，并说明它们怎样服务于早期基督教团体的护教和虔诚的目的。韦斯写道："每一种保存下来的叙述，每一条留存至今的格言，都是原始教会的某种特定兴趣的证明。在这个程度上，这部流传下来的东西的选集的作用，就是描述其需要得到了满足的这个团体的兴趣。在大得多的程度上，我们必须学会这样来阅读福音书，不仅仅是要知道关于耶稣它们

① 先后于1890年～1895年在哥廷根大学，1895年～1908年在马堡大学，1908年～1914年在海德堡大学担任教授。

讲了些什么，而且是要知道关于早期基督徒的生活和信仰，我们可以从它们那里了解到些什么。”① 于是，我们的文献向我们显示的，就不是耶稣本人，而是被那些相信了他的人的观念和兴趣涂上了颜色的耶稣形象。

关于对原始基督教的末世论解释，最著名的表述是由阿尔伯特·施韦策尔② (1875～1965)提出来的。作为一名传教士和慈善家，他更为全世界所熟知，但他同时也是一位重要的宗教思想家，而且他的观点很值得尊重地听取，即使不因为别的理由，也因为他对之是身体力行的。

在批判地概述撰写耶稣传记的种种努力时，施韦策尔注意到，引起这些努力的，都是要使耶稣摆脱教会教条的羁绊这样一个目的。(我们可以顺便提一提，施韦策尔自己几乎是不需要这类教条的) 可是这就造成了企图使耶稣现代化的错误。利奇尔主义者把耶稣描绘成一位导师，他教导的普世的信息可以直接应用于我们这个时代，然而利奇尔主义者这样做的方法，只是在读往昔的有关耶稣其人的记载时，把自己的理想添加进去。我们必须承认，耶稣属于他自己的时代，而且必须联系到他那个时代来理解他。如果
我们这样来理解他，我们就会发现，他的教导和他的生活本身的核 146
心，是他那个时代的末世论信仰，还有他的这一错误信念：世界末日即将来临。历史上的耶稣属于一个其观念与我们颇为不同的世界，因此，他“对于我们这个时代来说，将是一个陌生人，是一个谜。”③ 施韦策尔同样还发现，圣保罗的思想也彻头彻尾充满了末世论的观点。

---

① 《早期基督教》，第一卷，第12～13页。

② 从1902年到1913年在斯特拉斯堡(那时候属德国)大学担任讲师，1913年放弃学术事业，在兰巴伦创建医院。

③ 《探索历史上的耶稣》，第397页。

如果耶稣和早期基督教属于一个思想过时了的世界，那么我们就会(象施韦策尔本人那样)问：他们可能与我们有什么关系呢？施韦策尔说，也许，人们的理想一直是：宗教真理应该以这样一种形式来表达，它同任何特定的时期没有任何关联，这样宗教真理就能够简单方便地被一代又一代的人所接受。可惜，情况并非如此。"我们不得不承认这个明显的事实：宗教真理一个时代不同于一个时代。"①施韦策尔提出的解决办法，是在耶稣的教导中发现了某种"精神力量"，他称之为"爱的宗教"，在同形形色色的世界观——不论是犹太教末世论的世界观，还是古希腊时代的世界观，是中世纪的世界观，还是现代时期的世界观——的联系中，它都可以在本质上保持不变。"基督教的本质，是经历了否定世界的体验的肯定世界。在否定世界的末世论世界观里，耶稣宣告了积极的爱的伦理。"②

简略地考察一下施韦策尔如何把耶稣的爱的宗教的本质核心同他自己的世界观结合起来，也许能最清楚地了解上面这种说法的含意。对于现代世界，施韦策尔是悲观的，他特别对于这个时代的实证主义倾向不抱同感。他宣布自己信仰理性的思考，并接受彻底想通人与世界之关系这样一个责任。他所达到的哲学，其核心是"尊重生命"这样一个概念。

我们看到，世界不仅是由纯粹的事件构成的，它还包含着生命。人知道每样东西都象自己一样具有一种求生意愿——"生命"一词用于此处，大约指的是某种普遍存在的奋斗，而不是一种严格的生物学意义上的"生命"。人同世界既有一种消极的关系，也有一种积极的关系。就人从属于世界的事件而言，他有一种消极或被动的关系；就人能影响他力所能及的生命而言，他有一种积极的或主动的关系。消极关系通过一种否定阶段，即顺从的阶段而发生

① 《我的生活与思想》，第67页。
② 同上书，第70页。

引导作用。但这种顺从带来了内心的自由，因而导向了肯定阶段，这肯定阶段表现在爱的伦理之中。于是，耶稣教导的本质模式就 147
脱离它的末世论背景，并在现代思想环境中得到了重申。

韦斯和施韦策尔把基督教的起源与犹太教末世论相联系，而别的作家却将其同诺斯替教和各种神秘宗教等希腊化世界的不同的宗教运动联系起来。福音书告诉我们的东西，更多的是早期基督徒的信念，而不是耶稣本人的情况，这样一种想法被一些人推到了这么一种程度，以致于否认曾经有过一个耶稣，并把基督教简单地解释成古代世界的神话和宗教形象的发展。这种理论在十九世纪已经提出，但在本世纪初得到了新的刺激，也许是因为不确定性被引入了关于基督教起源的整个问题之中。

在这些二十世纪的基督神话论当中，最引人注目的（尽管也许并非最有说服力的）一种，是由阿瑟·德鲁斯[1]（1865～1935）提出来的。意味深长的是，德鲁斯在对新约的研究中，大量引用了韦斯的话，并强使韦斯的形式批判服务于这么一个观点：新约告诉我们的，仅仅是早期基督徒的信念。福音书不包含任何历史，而只包括教义的、护教论的和虔信的一些零碎材料。德鲁斯说："基督神话论的方法的出发点，是这么一个事实：神学家们本身也承认，福音书不是历史书，而是教诲书。"[2] 它们告诉我们的，不是有关历史上的耶稣的事，而只是一个名叫耶稣的纯粹神话式的人物的事，这个人物在早期基督教崇拜中受到尊敬，他的出处则可以在古代世界的神话中去寻找。

但是关于福音书的神话背景，德鲁斯没有到犹太末世论方面，而是到星辰崇拜或天体崇拜方面去探求，他认为这种崇拜构成了闪米特宗教的古老内容。福音书描述的各种形象，就是人的幻象

① 自1898年起任教于卡尔斯鲁赫的高等技术学校。
② 《基督神话》，第二卷，第225页。

在天上诸星座当中看到的那些想象的人物的神话象征。德鲁斯以一种令人吃惊的机灵进行了这种身份识别。耶稣自己是太阳。他被认为就是以色列人的古代英雄约书亚，在旧约中，约书亚曾命令太阳静止不动。当然，"耶稣"是希伯来人名"约书亚"的希腊文形式。按照德鲁斯的说法，这个约书亚曾在一些秘密的犹太教教派中被作为太阳神来崇拜，现在又作为耶稣重新出现在原始基督教中。十二名使徒被很轻易地等同于黄道十二宫的象征，施洗者圣
148 约翰是宝瓶座，所罗门是仙女座，如此等等。福音书反映的是星系，或者说，是人们投射到星系上的神话。

德鲁斯的这些理论，听起来十分古怪。也许确实是幻想性质的，但是当我们考察一下指导他的思想的作为基础的哲学，我们就能够懂得，他的思想为什么竟会向这个方向发展。德鲁斯的哲学是一种一元论，在其中，世界被设想为一个单一的过程，上帝完全内在于其中。德鲁斯的世界观，至少在强调神的内在性方面，十分类似于普莱德勒和特罗伊奇的世界观，这是很有意思的。所以在德鲁斯看来，世界的生命就是上帝的生命，人的历史就是神的历史，人类的受难是上帝的受难，上帝在个人的宗教意识中受难和死亡，以便超越和得胜。基督教神话包含着这种通过受难而得到救赎的观念，但是如果把这种观念仅仅附在一个生活在特定时代的特定历史人物身上，那么它就被弄得模糊不清了。因此，德鲁斯认为，他否认历史上的耶稣，并且把耶稣及其特定历史，改造成代表神圣世界过程之普遍历史的一个神话性的象征，这正是在为真正宗教的事业服务。

41. 研究神学、历史与文化的独立思想家

W.R.英格，F.冯·休格尔，F.海勒尔

本节所讨论的思想家，具有非常的独创性以及非常广泛的兴趣，以致于不可能准确地将他们进行分类。不过，既然他们以各各不同的方式，全都感兴趣于神学与历史和文化的一般问题之间的关系，那么，在我们讨论这个问题时，把他们归在一起来论述，看来还是比较方便。

我们把威廉·拉尔夫·英格[1]（1860～1954）归入他们之列，他关于现代社会的辛辣而悲观的评论，使他获得了“阴郁的教长”的名声。英格观察了技术文明的大吹大擂的进步。他认为能够为我们的社会提供稳定基础的，不是物质的进步，而是真、美和善的永恒的精神价值。然而，这些价值的根基，在于超越的上帝，因此，英格为一种对生命的宗教性解释，甚至是神秘的解释辩护，生命的
顶峰，是在内心里的灵魂向着上帝的上升。 149

英格所主张的观点，远远不是一种非理性主义，也不是要逃避科学的要求。正相反，他强烈谴责二十世纪的非理性主义倾向。理性在英格看来十分重要，但是象乌尔班一样，英格所考虑的理性，意义比现代所习用的意义要更为广泛。现代的理性主义已变成了一种片面的东西，而真正的理性主义却拥有更加广阔的视野，并把事实与价值结合起来考虑。真正理性的哲学，把我们引向与宗教所引向的同一个目的地。确实，按照英格的观点，宗教与哲学之间

① 1907年～1911年任剑桥大学教授，1911年～1934年任伦敦圣保罗大教堂教长。

最终并无本质的不同。他所谈到的神秘主义，并非情感性的主观主义，而是理性在其中也有地位的整个人格的一种受到控制的活动。而且，它不是人类精神的一种反常行为，而是人类精神的一种基本倾向。因此神秘主义是一种灵性的哲学，而在它的旁边，哲学在其较高的范围内，正在变成一种奉献出去的探究。于是神秘主义与哲学汇合了。“哲学的目标与宗教的目标是一致的，那就是对完善者的完善认识。”①

在英格看来，哲学史中有这么独特的一章，它实现了把理性思考与对上帝的宗教理解或神秘理解结合起来的理想。那就是新柏拉图主义，尤其是见于普罗提诺思想中的新柏拉图主义。按照英格的说法，普罗提诺达到了宗教与哲学的几乎是完全的融合。英格自己对他的态度，不仅仅是学者，而且还是门徒。他说：“我沉浸在他的著作之中，而且，我不仅努力去理解它们，正如任何人努力去理解任何别的思想体系那样，而且还将它们作为正确生活与正确思考的指南。他应当被作为一位精神导师，一位先知，而不仅仅是一位思想家来研究。我们只有追随他，把他的体验变为我们自己的体验，才能够理解他。”②

为什么英格这样一位基督教会的高级人士，竟会用这种过分赞扬的甚至是宗教式的用语，来谈论一个异教的哲学家呢？答案必然是这样：在英格看来，普罗提诺的思想并不仅仅是又一个吸引人的哲学体系，而是哲学与宗教同样企求的那个真理的古典表达，那就是关于上帝的实在性，关于精神，关于人借以实现自己同上帝合一的道路的真理。对英格来说，普罗提诺的思想成了永恒哲学在历史上的表现形式。

当然，普罗提诺站在七个世纪的希腊哲学思考的末端，并在自己的体系中汇集了那么长一个时期的思想活动的成果。从历史

① 《当代英国哲学》，第一册，第191页。
② 《普罗提诺的哲学》，第一卷，第7页。

上看，他的思想结合了新生的基督教，并因此作为西方文明中一个不可或缺的因素，进入了西方文明的结构之中。柏拉图主义、基督教 150
和西方文明，被这样一些历史纽带联结在一起，已经变成相互依赖的了。"我们不可能保存柏拉图主义而不要基督教，也不可能保存基督教而不要柏拉图主义，也不可能不要这两者而保存文明。"① 所以，英格在普罗提诺哲学中所发现的，是一种活生生的而不是死的体系。如果使它适应现代的需要，并同基督教相结合，它就能为西方世界提供一种健全的、有回春之力的哲学，使西方世界摆脱一种浅薄的理性主义和形形色色的非理性主义的双重错误。

与英格在某些方面颇为类似的，是奥地利贵族弗里德里希·冯·休格尔②（1852～1925），他是他那个时代最主要的罗马天主教思想家之一。有一个时期，他同一些天主教现代主义者③关系密切，但他基本上一直忠于天主教信仰。然而，他对于宗教历史的广博知识，使他具有明显的宽容精神。他坚持强调"任何一种宗教，都要准备承认以不同方式出现在别的宗教中的有价值的成分，同时要小心避免一切强求一律的企图。"④

冯·休格尔男爵对西方文明的分析，揭示了其中的三种主要力量。⑤第一是希腊精神，即对于丰富性与和谐性的渴求；第二是基督教，即对于人格与深度的启示；第三是科学，即对于事实与法则的把握。所有这三个因素，对于人生的完满，都是必不可少的。虽然休格尔男爵的兴趣主要在于基督教的因素，但他坦率地承认，没有另外两种成分是不行的。更有甚者，在他自己的教会不满于对圣经进行自由的科学的批判时，他还提倡这种批判。

① 《普罗提诺的哲学》，第二卷，第227页。

② 生于佛罗伦萨，其父是奥地利驻在佛罗伦萨的大使，1867年到英国，一生中绝大部分时间在英国度过。

③ 参见本书第181页（系指原书页码——译注）。

④ 《关于宗教哲学的论文与演讲集》，第一集，第66页。

⑤ 《宗教的神秘因素》，第一卷，第一章。

宗教本身是对上帝之实在性的领悟。如果我们要问，我们如何了解上帝？答案是：他是在体验中向我们显示或者启示出来的。在休格尔自己看来，上帝显然比任何别的事物都更为实在。他关于上帝的著作确实给人的印象十分深刻——人们明白，在这里，宗教是被从内心里来进行描述的。上帝是一种极其丰富、极其复杂的实在。我们对上帝的理解，总是缺乏这种实在性，尽管我们必须表述关于他的教义，但这些教义永远不可能穷尽他的性质。上帝之中存在
151 着奥秘——例如，男爵坦率地承认，对于罪恶与苦难的问题，没有什么完全令人满意的解决办法，这就好象我们所作的上帝形象中的黑点。但是他确信，要知道上帝是永恒完善的实在，是超越时空和此世一切不完善之物的实在，则我们对他的领悟已很充分了。

男爵象英格一样，十分强调对上帝的直接的神秘的领悟，但他也象英格一样坚持认为上帝具有超在性。导致泛神论的，或者导致一种纯粹内在论的那种神秘主义，是一种错误的神秘主义，它脱离了经验中的其他因素。虽然上帝自己超越了时空，但我们在其中领悟上帝的宗教，却处于此世生活的环境之中。我们必须承认，宗教不可能脱离人类的其他种种活动，而变成一种纯精神的活动。"对人来说，不存在完全逃离历史和惯例这一类的事情。"①

因此，宗教总是以种种历史形式表现出来的——表现在教会之类的体制中，表现在礼仪、圣事之类的感性手段中，等等。在这些形式中，神圣者被具象化了，超越的实在也变成内在于世间形式的了。在休格尔男爵看来，宗教精神的最好的历史表达，就是天主教会的体制及其崇拜与象征体系的丰富性，但他并不否认，对神的真正领悟在历史上表现于其中的任何方式，都具有自身的价值。

在此还可以提一提德国思想家弗里德里希·海勒尔②（1892

① 《关于宗教哲学的论文与演讲集》，第一集，第15页。

② 自1922年起任马堡大学教授。

～1967)。他起初是罗马天主教徒，后来成了一名路德宗的教徒——但他确实不是为了使自己归属于某一个特定的宗派，而是因为他已经对基督教会的普世运动发生兴趣，并且相信在路德宗的教会中，他可以有更好的机会来为基督教合一的事业服务。不仅如此，他还超越基督教会，看到了把一切人联结起来的精神纽带。这种真正的普世态度来自他研究宗教的历史方法，这种方法在各种各样地方性的、短暂的形式之下，揭示了作为基础的精神的统一性，这个精神一直是在所有这些形式中表现自身的。

海勒尔的特殊贡献，在于他对祈祷的研究。凡有宗教的地方，就有祈祷，对于任何团体或任何个人的宗教，都可以根据它据以表达的祈祷来评价。海勒尔说："祈祷，是宗教的核心现象，是一切虔诚的磨石。"①

海勒尔概述了祈祷的整个历史，从原始宗教中的祈祷形式，直到种种高级宗教中的祈祷形式。尽管存在着形形色色令人眼花缭 152
乱的形式，在它们当中还是贯穿着一个共同的本质，按照海勒尔的说法，它是"向着一种更高级、更丰富、更强烈的生命的原始冲动的表现。"②不论祈祷是幸福至上的祈祷，还是伦理道德的祈祷，也不论祈祷的领域是物质价值的领域，还是精神价值的领域，事情都确乎如此。

与那种同某些哲学和神秘态度相关联的、较有思想性的、沉思的祈祷类型相比，海勒尔表现出他更赞成那种人格性的、戏剧性的、求诉性的祈祷类型。比较之下，较有人格性的祈祷类型，可能是更加非理性和非哲学式的，但在海勒尔看来，它是真正的祈祷。这种祈祷的前提有三重：存在着一个人格的上帝，对之可以以"你"相称；这个上帝与祈祷者同在；同这个上帝可以建立起一种真正的

---

① 《祈祷》，第13页。

② 同上书，第355页。

伙伴关系。确实，这种伙伴关系之实现，是祈祷的核心。海勒尔说："祈祷之奇迹，不在于祈祷之完成，不在于人对上帝的影响，而在于有限精神与无限精神之间产生的那种神秘的接触。"[1]海勒尔肯定，这种伙伴关系即祈祷的交流，不纯粹是一种心理现象，而是一种超越的、形而上的实在，是人与神之间一种直接的、不容置疑的接触。所以，祈祷的历史，不仅仅是人类寻求上帝的历史，而且也是上帝与人同在的证据。

42. 对研究宗教的历史和文化方法的评论

本章概述的研究基督教神学的历史和文化方法，有一个极大的优点，就是有助于使我们摆脱狭隘的观念。基督教被放到人类的整个精神发展的环境中来看待。当然，唯心主义者们也曾做过很多同样的工作，可是，他们这样做是以某种形而上学为基础的，而这里所考察的著作家们，却把自己的论证建立在不那么思辨的基础之上，并诉之于可作经验研究的历史事实。而且，他们研究这些事实时，摆脱了那些伴随着对宗教进化的自然主义解释的偏见。然而不幸的是，在更为晚近的一些著作家，例如巴特及其追随
153 者当中，一直有一种反作用，要反对研究基督教的历史方法的这种扩大眼界的影响，诸如排他性、独一无二性之类的观念又回来了。[2]

普莱德勒和特罗伊奇的内在论方法，及其对于历史中的特殊启示和神迹干预等神话观念的批判，有效地摧毁了关于基督教是某种突然出现的东西的幻想。这种方法绝没有削弱基督教的价值，而是为它作出了一个大贡献。因为，如果基督教竟然是某种绝对孤立的东西，是历史中一个任意的插入，那么，可以说，它就一定是

① 《祈祷》，第357页。
② 关于这个问题的讨论，参看本书第335页（系指原书页码——译注）。

不可理解的了。确实，整个宗教都可能是神秘的，不过神秘与绝对不可理解之间，还是有差别的。除非基督教本身是更广阔的人类宗教史的一个部分（这个历史现在还在继续进行），否则，很难看出一个人如何能够变成一个基督徒。

韦斯、施韦策尔和德鲁斯，用各种不同的方式，向我们提出了这个问题，如果我们承认，原始基督教曾从耶稣纪元初年流行的各种宗教的、神话的和哲学的观念吸取自己的概念和形象的话，那么，这个问题就会出现。的确，德鲁斯提供给我们的是一幅幻想的图景，决定这幅图景的，更多的是他的哲学前提，而不是真正的历史研究。确实（至少正如韦斯所承认的），对新约的极端末世论的解释，也是一种夸大的解释。然而这一条一般原则是确立起来了：最早的基督教教训渗进了一些对现代思维方式来说是很陌生的观念。于是事情看来似乎成了这样：如果说普莱德勒和特罗伊奇有助于使基督教成为可以理解，那么韦斯和施韦策尔则使它不可理解！不过施韦策尔自己通过他的尊重生命的哲学表明，基督教的本质的精神内容，如何能够同一种原始的世界观区分开来，并同一种现代的世界观结合起来。所有这些著作家都提出了后来布尔特曼称之为“非神话化”的问题。

我们考察的最后一批思想家——英格，冯·休格尔和海勒尔，在他们对神秘主义、虔诚和祈祷的历史表现形式的怀有同情的研究中，把我们带入了宗教的核心。他们写作的时候，不是作为纯粹的观察者和历史学者，而是作为自己所描述的伟大精神体验的参与者。显然，这样做存在着某种危险。这三个人当中哲学上最弱的一个，即海勒尔，尽管有着广博的历史知识和心理学上的洞见，却似乎留给了我们这样一个十分可疑的主张：祈祷的经验本身，就是人格上帝存在的足够的证据。然而，这几位著作家却已经实 154
现了狄尔泰的要求：历史学家必须进入自己的主题材料之中。人们会更愿意听取他们的意见，而不是出自那些（打个比方说）

自己从未收到过宗教波长的自然主义者对宗教的带有外行味道的描述。

从对宗教的历史学和文化学研究方法到社会学研究方法，只有一步之遥。现在，我们就来考察社会学的研究方法。

第十章　对宗教的社会学解释

155

43. 宗教与社会

按照特罗伊奇的说法，社会学就是当前的历史学，而且，既然特罗伊奇自己不仅对宗教的历史解释感兴趣，而且正如我们已经注意到的，还对它的社会应用感兴趣，因此他可以被视为前一章考察的理论与我们即将考察的理论之间的承上启下的人物。历史学所关注的，是对具体的事件系列作出描述、分类和说明，而社会学的目标，却是要确立人类社会生活的一般法则。它所注意的是人类社会的结构和功能，社会变化出现的条件，以及形形色色的相互制约彼此影响的社会集团之间的相互作用。

显然，宗教必然会进入社会学家的视野之中，因为尽管宗教的某些形式，比如孤独的神秘主义者的静思默想，是与世隔绝的，但大多数宗教就其性质来说就是社会性的。历史上的各大宗教一直采取了宗教团体或教会的形式，不论是好是坏，一直都是强大的社会力量。在某些社会中，宗教团体事实上与公民组织无法分离。在现代社会里，宗教团体或教会通常是作为整体的社会组织内部的很多联合体之一。有时候它比较重要，有时候又不那么重要，但对于它在社会生活中所起的作用，应该作出某种说明。

虽然几乎每一种宗教理论都会对宗教的社会作用给予一定的注意，但我们所说的关于宗教的“社会学的”理论，却把宗教的社会方面作为它们的解释的核心。即令如此，也还是有着范围宽广的

各种可能性。在某种极端的情况下，有人会认为宗教什么也不是，而仅仅是一种社会现象，诸神本身也是为着社会目的而被创造出来的，它们的起源应归因于社会的需要。这是一种社会学的实证
156 主义。或者，也有人会对宗教信念的真实性抱不可知论的态度，但还是认为事实上最好把宗教作为人类社会发展中的一个因素来予以研究。在另一个极端，有人会坚定地确信宗教具有超验的和启示的特征，但同时也相信，在实践中，宗教就在于应用并且追求出自启示的那些社会理想。在利奇尔主义者当中，我们已经遇到过这个方向上的一种倾向，他们在上帝之国的观念中发现了基督教启示的核心，而且他们在不同程度上都把上帝之国作为人类的一个道德理想。

因此，我们必须汇集在本章之中的一些观点，彼此歧异甚大，但却都同意把极其重要的地位赋予宗教的社会功能。即将考察的主题包括：社会学与宗教的起源(第 44 节)；迈克斯·韦伯的社会学理论(第 45 节)；马克思主义的宗教观(第 46 节)；以“社会福音”闻名的美国思潮(第 47 节)；关于一般的社会学理论的批判性评论(第 48 节)。

44. 宗教的社会起源

E. 涂尔干

关于宗教起源的人类学理论，由于法国学者艾弥尔·涂尔干①(1858～1917)的工作而获得了一种新的、社会学的角度。他的观点不仅构成了一种人类学或社会学理论，而且构成了一种完整的哲学，人称“社会学实证主义”。在这种哲学中，社会这一观念占

① 1887年～1896年在波尔多大学任讲师，1897年～1906年任教授；1906年～1917年在巴黎大学任教授(亦译杜尔凯姆。——译注)。

据着核心地位，并为理解哲学问题提供了钥匙。真与伪只在其表达了集体的而非个人的思想的范围内是客观的。甚至连逻辑规律所反映的，也是文明化的社会之需要，从原始人的神话心理中缺乏这些规律，我们可以看到这一点。社会本身，不仅仅是包含在其中的个人之集合，而是一种特殊的实体，它是统治其成员的思想和行为的各种强制力之源泉。

涂尔干在其社会哲学中特别注意宗教问题。他相信，原始宗教的特征，可以从图腾崇拜而不是从万物有灵论当中最清楚地看到。涂尔干认为图腾崇拜是宗教的一种更为基本的、更为原始的形式。图腾崇拜肯定是一种分布广泛的现象，这种现象在古代闪米特人、北美洲诸部落和澳大利亚土著居民这样一些相隔甚远的 157
人群中都发现过，涂尔干对这些人群作了专门的研究。

图腾——通常是一种动物，有时是一种植物，偶尔是一种无生物——与一个特定的社会群体（一般是一个部落或氏族）有一种特殊的关系。按照涂尔干的观点，图腾对于这个群体是一种神圣的东西，是神圣东西与世俗东西划分的基础，他认为圣俗之分是宗教的本质。图腾通常是不许杀或不许吃的，只有特殊的礼仪场合是例外，随之而来的可能是一段举哀的时期。还有一种同图腾的生命本源的神圣关联。图腾的生命以某种方式代表着该社会本身的生命，该社会的成员有时认为自己是那个图腾的后代。

由于把图腾视为一种宗教类型，涂尔干遂得出结论说，宗教应该被理解为一种社会现象。“当人们明白，在个人之上还存在着社会，而这社会并非由理性构造而成的一个有名无实的东西，而是一个活跃的力量系统之时，一种解释人的新的方式就成为可能的了。”① 宗教为信奉它的社会的需要服务，而它所崇拜的隐藏在其特定神话的人物形象下面的对象，就是那个社会本身。

① 《宗教生活的初级形式》，第447页。

涂尔干正确地指出，关于原始宗教的较早期的理论受到了这么一个缺陷的影响，即片面地专注于宗教的信念，而他自己的理论主要从行为的角度来看待宗教。因此，他可以宣称，宗教中存在着某种永恒的东西，因为虽然特定的信仰可以过时，但任何社会都必须不时地重新肯定自身，而这种重新肯定本质上具有宗教性。事实上，宗教与社会是如此紧密地交织在一起，以致于宗教已被视为其他的人类活动（包括科学）从中生长出来的母体。宗教的信誉绝没有被科学所破坏，但它必须不断寻找更为合适的象征，以表达自己的实在性。在现代，我们已经开始明白，神性观念和社会观念归根到底是一回事。迄今为止，人类还没有什么新的宗教取代了传统宗教，但这也许会在一定的时候发生。“不存在不朽的福音书，但是也没有任何理由相信人类不能发明出新的福音书来。”①

158 45.宗教与资本主义

M.韦伯

特罗伊奇的朋友、德国学者迈克斯·韦伯②（1864～1920）对宗教社会学作了专门的研究。

韦伯的目的，是要揭示出任何特定的社会中宗教信仰与社会体制之间的相互关联。他论证说，宗教信仰与社会发展之间的联系，比我们所公认的要紧密得多。在说明这个论点时，他详细地研究了新教（尤其是加尔文主义的新教）与在西方世界产生的资本主义社会之间的关系。

西方的资本主义及其庞大的工业帝国与广布的商业企业，在

① 《宗教生活的初级形式》，第428页。

② 1894年～1897年任弗赖堡大学教授；1897年～1903年任海德堡大学教授；1919年～1920年任慕尼黑大学教授。

世界上是独一无二的。因此它的兴起不能仅仅归因于人类当中普遍存在的贪求的本能。此外，现代资本主义背离了西方早先的传统，使那些曾被视为恶行的东西成了被人们接受的、受尊敬的活动。那么，我们又该如何来解释它的兴起呢？

韦伯从某些可从经验上确定的事实入手。例如，他注意到，在象德国这一类信仰混杂的国家，工业领袖绝大多数是新教徒，而且，英国、荷兰和美国的清教徒一直是商业企业的领导核心。这些事实都联系到宗教改革带来的信仰变化而得到了解释。表现在修道院生活中的中世纪教会的出世的禁欲主义，被一种入世的禁欲主义取代了，这种禁欲主义对于资本主义是必不可少的。加尔文主义者相信一种关于上帝选民的教义，他通过一种自制的生活来确保自己成为选民。"这种禁欲主义的结果，就能导致一种警醒而明智的生活。"① 这将是一种理性的节制的生活，而不是凭冲动去享受的生活，但是同修道院的理想相对照，它又是一种在世俗活动之中的律己的生活。于是，加尔文主义者对自己的金钱就有一种责任，他必须为金钱的增加而劳作。人在此世的天职，就是实践禁欲的美德，在其中，他必须用自己的思虑和谨慎，来证明自己蒙恩的状态。

当然，加尔文自己绝没有预料到自己的学说的这么一种发展，而且韦伯也明确地否认他的意图是要就宗教改革的宗教价值发表意见。他还否认自己的意图是要表明唯有新教是资本主义的根源。
但他确实坚持认为，新教与资本主义之间的关联，比过去所认为的 159
远为紧密，也远为有力。

当然，韦伯的方法在这个特定例证之外也是适用的，而且他自己事实上也曾把它应用于其他的情境之中，例如应用于中国社会中的儒教。如果他的方法有效，那么宗教社会学就成了一件很重要

① 《新教伦理与资本主义精神》，第119页。

的事情。宗教的观念可以深刻地(即使是隐秘地)影响我们的整个社会结构，而且宗教信仰和社会惯例确实可以是同一种单一的作为根基的思想态度的两种相互关联的表现形式。

46. 宗教与共产主义

A.卡尔托夫，K.考茨基，V.I.列宁

同韦伯一样，马克思主义者也密切联系社会的经济结构来考虑宗教，但其方式却大不相同。因为，韦伯探究的是宗教观念对经济制度的影响，而马克思主义者却认为宗教只不过是经济条件的一种副产品。韦伯并不就宗教观念本身的价值发表意见，而正统马克思主义者是敌视宗教的。

阿尔伯特·卡尔托夫①(1850～1906)曾是一个工业城市中的路德宗牧师，他在那里受到了马克思主义观念的影响。他开始赞成一种新的基督-神话论，而且他显然是以社会学的理由来否认历史上的耶稣的。“对于任何学会了从社会学方面来思考问题，学会了考虑随着新社会形式的产生而来的种种变迁、转化和复杂情况的人来说，这么一种观念，即某一个突然改宗的名叫保罗的人，能够在二十年之间，使小亚细亚和巴尔干半岛布满了基督教团体，其方法是宣扬那些地方到那时为止无人知晓的某个耶稣就是基督，这是一个奇迹，与之相比，教会的一切奇迹都形同儿戏了。”②

当然，根据一位仅在巴勒斯坦住了不久的模糊不清的历史人

① 不来梅的牧师，后来是海克尔一元论的信徒。

② Dies Enstehung des Christentums，(德语：《基督教的产生》——译注)第25～26页。

物来解释基督教社团的广泛传布，对于这种解释所包含的困难作出评价，卡尔托夫绝非第一人。他的观点的新颖之处在于，他在追寻基督教的起源时，着眼处不是当时流行的各种哲学和神话，而是能导致新的基督教社团产生的那些社会运动。他把基督教的诞生地从巴勒斯坦移到了罗马。他告诉我们，在罗马，各种各样的革命力量和共产主义观念在奴隶和被压迫群众中发生着作用。在无产 160
者当中有一种重要的犹太的成分，这种犹太的成分不仅贡献了共产主义观念，而且还贡献了对弥赛亚和一个美好时代即将来临的末世论的希望。

从这种带有宗教色彩的社会运动的酵母中，基督教产生了，而且它的组织在某种程度上就现成地存在于民众里的共产主义团体之中。基督本人，是这个新社会的理想的英雄，是它的愿望的神话性的人格化。他受死和复活的故事，描绘了这个正在斗争的团体自己对迫害和复兴的体验，而对基督再临的信仰，则带来了对未来的希望。

虽然卡尔托夫否认对基督教所作的正统派的和自由派的解释，但他又谈到一种据称比二者中任何一种都更加伟大的基督教——“未来的世俗化基督教。”① 这种世俗化基督教的基督，也是一个未来的基督。他不是往昔的基督、学者的基督或者神学家的基督，而是人民的基督、在挣扎和受难的普通人的基督、体现着人民大众的最简单最自然因而是最神圣的愿望的基督。

关于基督教的起源，德国社会主义领袖卡尔·考茨基(1854～1938)也表达了类似的观点。他虽然是一个虔诚的马克思主义者(他曾是恩格斯的私人秘书，并且是马克思著作的编纂者)，但即使是他，也无法容忍布尔什维主义的过火行为，并同列宁发生了尖锐

① Dies Enstehung des christentums《基督教的产生》，第153页。

的争论。考茨基赞成民主的社会主义，反对专政的社会主义，因此之故，列宁这样说他："在任意歪曲马克思方面，考茨基打破了世界纪录"。① 事实上，从正统马克思主义的观点来看，据说"考茨基所说的每一句话，都是背叛的无底深渊。"②

尽管如此，就考茨基关于基督教的著作而言，在不带偏见的观察者看来，考茨基已相当成功地把马克思主义的原则运用到对基督教的解释中。正如他告诉我们的，他的宗旨是提出"对基督教的那些阶段的一种理解，从唯物史观的立场来看，这些阶段是最为基本的。"③ 这种历史观在解释各种事件时，着眼于经济条件，而传统的历史观，据说却都在抽象的观念和道德愿望中去寻找事件的原
161 因。而且，考茨基宣称，由于他自己已经积极加入了无产阶级反对特权阶级的斗争，比起职业学者来，他就会处于更有利的地位，去理解基督教的开端，他认为基督教的开端本质上是贫穷阶段中间的一场社会运动。

考茨基对基督教起源的说明，就主要轮廓而言十分类似于卡尔托夫的说明，我们没有必要逐点考察。基督教并非个人的产物，它产生于无产者的社会运动，特别是产生于共产主义观念与弥赛亚观念的混合。然而今天我们所知的基督教是原始基督教的颠倒，它的成功应归因于这么一个事实：原始基督教已转化成自己的对立面。"在它胜利的过程中，无产者的、有益的、共产主义的组织转化成了世界上最大的统治和剥削的工具。"④

这种转化是辩证的历史过程中的法则。正如被钉十字架的弥赛亚一样，凯撒和拿破仑也在民主的胜利中崛起，但都以奴役自己的支持者而告终。根据历史的辩证法，每一场新的斗争都不同于

① "无产阶级革命与叛徒考茨基"，载于《马克思、恩格斯、马克思主义》，第452页。
② 同上书，第450页。
③ 《基督教的基础》，第8页。
④ 同上书，第381页。

先前的斗争，因此，考茨基并不赞同卡尔托夫对世俗化基督教的同情。我们必须承认，基督教现在是无产阶级道路上的一个障碍，而今天的社会主义，在自己不同的环境中，必须采用不同的方法，以达到不同的结果。

既然卡尔托夫和考茨基都不能被视为正统的马克思主义者，要得到关于宗教的纯正的共产主义学说，我们就必须转向弗拉基米尔·伊里奇·列宁(1870～1924)，因为列宁在信徒们眼中已成了马克思的权威解释人，而且，现在坚持马克思列宁主义路线的那种严格性，可以同赋予罗马天主教会的教条或某些新教教派的基要主义的那种严格性相比。

在简要叙述马克思主义的本质时，列宁举出唯物主义作为它的首要原则，他把它说成是“忠于一切自然科学学说，仇视迷信、伪善行为及其他等等的唯一哲学。”① 这种基本的唯物主义被与黑格尔的辩证法的观念结合了起来，根据这种辩证法，正题与反题的冲突产生一个合题，而这个合题又成为新的对立面的正题。所以物质不是静态的，而是永恒发展着的。这种唯物主义哲学从自然界 162
延伸到人类社会，结果成了一种历史唯物主义。历史应该根据经济力量来理解，而它的核心是阶级斗争。人类的“种种观点和学说——哲学的、宗教的、政治的等等观点和学说——都反映了社会的经济制度。”②

马克思主义对宗教的态度，已经包含在这个概述之中，而列宁在别的地方把它说得更加清楚。③ 首先，宗教是虚幻的，因为它的信仰与马克思主义据以建立的唯物主义相矛盾——这是“一种绝

---

① “马克思主义的三个来源和三个组成部分”，载于《马克思、恩格斯、马克思主义》，第78页。

② 同上书，第79页。

③ 例如，可以参看“工人政党对待宗教的态度”，前引书，第273页以下。

对无神论的、坚决反对一切宗教的唯物主义。”其次，宗教被解释为一种社会机构，它在现在的社会状态下维护统治阶级的利益——“现代所有的宗教，都是资产阶级反动行为的工具，它们都是为捍卫剥削和麻醉工人阶级服务的。”

宗教的任何革新或者传统宗教被一种新宗教取代的问题，是不可能存在的，社会主义本身也不是一种宗教。另一方面，绝不允许用反对宗教的斗争去模糊反对资本主义的更为根本的斗争，必须让前一项斗争服从于后一项斗争；因为，正如我们已经看到的，宗教本身不过是社会中起作用的那些基本的经济因素的一件副产品，在社会本身得到改造以前，它是不可能根除的。教育可以有助于削弱宗教，但是说到底，辩证的过程本身才是最好的教育者。当无阶级社会实现的时候，宗教就将消失，因为产生宗教的那些社会的和经济的条件，到那时已经被消除了。

47. 美国的社会福音派

W. 格拉顿, W. 饶申布什, S.马休斯

本世纪初，把基督教应用于社会已成了一些美国教会人士所关注的主要问题，在美国出现了一场以“社会福音”著称的旗帜鲜明的运动。H.理查德·尼布尔指出，① 上帝之国的观念，在美国基督教中一直具有核心的地位，但在现代，它已被等同于地上之国，等同于一种社会秩序。毫无疑问，促成人们把二者等同起来的有很多因素——我们这个时代把各种思想世俗化的普遍倾向，移民活动在美国造成的社会问题，作为一个年轻的新兴国家的美国的民
163 族主义情绪，利奇尔主义思想的影响，② 等等。我们将简短地讨论

① 见其《美国的上帝之国》一书。

② 参见本书前面第91页。

的三位代表性神学家，向我们揭示了社会福音运动的三种形式。

华盛顿·格拉顿[1]（1836～1918）从社会范畴来思考问题，但仍保留着一种强烈的福音信仰。所以，在一篇论赎罪的文章中，[2]他强调社会的救赎："正如使我们同上帝分离的罪，削弱着社会的关联，给我们世上之人带来了地狱的实质，同样地，使我们回到上帝那里的爱，恢复着社会的关联，给我们世上之人带来了天堂的实质。"然而他又坚持认为，"调解的方法是启示"，基督之死是对人类罪性的审判，将要带来社会转变的，是上帝在基督里的"拯救工作"。而且，虽然上帝之国被设想为一种世间的社会——"是我们在这里，在地球上发现的，正稳步扩大自己的边界并增强自己的统治的那个国度"，但是他也坚持认为，这个国度"可以直接追溯到耶稣基督那里，正如圣劳伦斯河的源头可以追溯到那巨大的内陆海*一样。"[3]在格拉顿看来，否认对基督教的出世性解释，并不意味着否认基督教的超自然性质。

上帝之国包含整个社会，而且它是一个比教会更宽广的概念，教会是附属于它的。然而教会有一种重要的功能需要履行。"问题是要使整个生活为宗教性的；但是为了使生活成为这样，就需要各种联合，其作用是培养宗教的观念和情感。"[4]教会的功能，可以说是在社会的基督化过程中做上帝之国的先锋。它在自己的生活中发挥这种作用，部分是通过保证使富人和穷人都在自己的伙伴关系中汇拢在一起，并学会彼此关心。格拉顿希望，正如早期教会调和了犹太人和外邦人，同样地，它也将能够调和劳动者阶级和资本家阶级。但是，教会要发挥它的作用，部分地要依靠转身向外，面

① 1882年～1914年在俄亥俄州的哥伦比亚担任公理会牧师。

② 载于专题论文集《现代宗教思想中的救赎》，第225～237页。

* 指美国与加拿大交界处的五大湖，该湖群有"北美地中海"之称。——译注

③ 参见"上帝之国在哪里？"，载于《灼人的问题》，第243页以下。

④ 《基督教牧师》，第42页。

对整个社会——关于这一点，格拉顿提供了一个实际的榜样，他为市政会的工作服务，并倡导自己的改革理想。

他是如何设想一个基督教社会的呢？一方面，他强烈反对教会站在特权阶级，站在他视为“掠夺的”财富的一方。1905 年，当一家石油公司向公理会提供了数目很大的一笔钱作传教工作之用的时候，格拉顿称之为“肮脏的钱”，并且宣称，如果该教会接受了
164 这种钱，它就该与之一同灭亡。必须记住的是，尽管他竭力反对，该教会还是收下了这笔钱！另一方面，格拉顿也并不认为基督教社会应该是共产主义的或平均主义的。基督教并不取消人与人之间的自然差别，并不取消条件环境或财产能力的不平等，然而，它确实要把他们带入一个和谐的协调的社会，在其中，每一个人都帮助其他的人。

沃尔特·饶申布什[1]（1861～1918）则献身于一种更为激进的政治态度。他甚至能够赞许地引证考茨基的话。格拉顿认为教会要包容并调和社会的所有阶级，饶申布什却主张教会与工人阶级结盟。改良主义的措施和零零碎碎的改革，不可能弥合现代社会中劳资双方的鸿沟，而且，他论证说，如果要认真地克服工业社会的罪恶，我们就不能走到社会主义面前就停下来。他宣称，一种社会主义的解决办法，“应该得到每一个爱国者和基督徒的满怀喜悦的欢迎。”[2]

饶申布什相信，基督教本来的、本质的目的，就是要通过重新创造和重新构筑人与人的关系，把人类社会改造为上帝之国。由于各种各样的原因，这个基本目标一直受到忽略或遭到挫折。在早期基督教中，使徒们企求基督的直接回归，而漠视无常的世界。在罗马帝国治下，没有任何机会进行社会宣传。后来，另一些意外的

① 1897年～1918年任罗切斯特神学院教授。
② 《基督教与社会危机》，第408页。

影响又转移了教会对其社会目标的注意——一方面有修院的出世性质，另一方面又有对教条和教会的关注。对基督教的社会性解释等待了十分长久的一段时间，可是现在，按照饶申布什的说法，随着较古老的关注的逝去，随着现代工业社会的紧迫问题的出现，教会转向久已忽略的社会问题，从而贯彻他所谓“教会生存的基本目标”的时候，已经来到了。

饶申布什本人力图从自己的社会学观点出发来详尽地重述基督教神学。正如我们可以预料到的，这样一种神学“必然不仅仅为上帝之国的教义留下地盘，而且还要赋予它以核心的地位，并且修正所有别的教义，使之同上帝之国教义有机地结合起来。”①饶申布什指出，神学家通常以这一条或那一条教义作为自己体系的核心——这种核心教义，在圣阿塔那修那里是道成肉身，在马丁·路
德那里是因信称义，在约拿坦·爱德华兹那里是上帝至上。据称， 165
把这种核心地位赋予上帝之国，也就是返回耶稣自己看问题的方式。上帝之国的教义，正是社会福音，虽然若干世纪以来它一直遭到忽视，从属于教会的种种别的关注。然而，尽管饶申布什为基督教神学带来一种入世的转变，他还是象格拉顿一样，保留着福音的信仰，并且坚持认为上帝之国具有超自然特性。“上帝之国就其起源、进程和完成而言，都是神圣的；它自始至终都是奇迹似的，是上帝的力量、正义与爱的连续不断的启示。”②

在神学中的芝加哥学派的一名主要代表赛勒尔·马休斯③(1863～1941)的著作中，我们发现了社会福音派学说的另一种不同的表述。格拉顿和饶申布什作为其社会学说的背景而保留的先

---

① 《社会福音的神学》，第131页。

② 同上书，第139页。

③ 1887年～1894年在缅因州科尔比大学担任教授，1894年～1933年在芝加哥大学担任教授。

知福音信仰，被一种复杂的进化论神学所代替了；虽然我们会注意到，在政治上，马休斯远不如饶申布什那么极端，他选择的是一种开明的资本主义，而不是社会主义。

马休斯说："说到上帝之国，耶稣所指的是这么一种理想的社会秩序，在其中，人与上帝的关系是父子间的关系，人与人的关系是弟兄间的关系。"① 单个的人，自身是不完善的，他需要社会的结合。对于人来说，不仅彼此的结合是可能的，而且同上帝的结合也是可能的。耶稣教导说上帝具有父性，是想指出人与上帝之间有一种密切的关系。这种密切关系使得人与上帝之间的社会性联系或个人的联系都成为可能，而这种联系又在人当中造成一种道德变化，正象两个朋友之间的交往也可以发生在一般的人类社会关系的层次上一样。同神的生命之间的关系，成了人间关系向博爱的弟兄关系这一社会理想进步的基础。耶稣本人，就是这些关系的最有说服力的表现和范例。

马休斯在所有的宗教中，都发现了同样一种社会关系的模型，我们已注意到这种社会关系正是上帝之国的特点。宗教是社会性的行为，在这种行为中，人们力图把他们彼此之间的那种关系扩及宇宙环境中的种种力量，希望从这些力量那里得到帮助。上帝观念产生于这种行为，因而并非一种形而上的绝对，而是一种随着社会前进而变化的观念。"'上帝'一词的意义，可以在它在宗教行
166 为里使用的历史中发现"。② 这并不是说上帝仅仅是表示人类理想的代名词。上帝是一种宇宙性的实在，而且，正如我们从马休斯关于上帝之国的学说中所看到的，人类社会自身的正义秩序所依赖的，正是它同上帝宇宙实在的关系。另一方面，我们又只能用来自人的社会体验的词语来谈论上帝，就象我们称他为"王"、"审判者"、"父亲"等等时所作的那样。

① 《耶稣的社会教导》，第54页。
② 《上帝观的发展》，第210页。

传统的有神论上帝观把上帝视为至高无上的君主，而人乃是他的臣民，这种观点已不再能为人所接受。马休斯根据内在论观点，认为上帝乃是宇宙中的创造了人格的力量，因而也是在我们与之有机关联的环境中可作出人格性反应的因素。我们同这个上帝，可以有一种人格的和社会性的关系，但这是一种合作关系，而不是一种臣服关系。于是，上帝观念就既有当代性，又有民主性了，尽管应当提一提，马休斯并不认为，人可以找到一种民主的模式来解释救赎。

在马休斯的现代主义观点当中，有一些比较复杂的观点乍看之下，似乎远离了耶稣关于上帝之国的教导，可是马休斯会说，它们用当代的术语表达了同样的基本真理。要恰当地"亲身去适应"于"我们视为上帝的那些宇宙活动"，要做"这个过程中的合作者"，就要求我们恰当地适应我们的人类同胞，并努力实现理想的社会。"正如我们必须真实地同上帝和谐共处，同样地，我们必须真实地同我们的邻人和谐共处。"①

48. 关于对宗教的社会学解释的批判性评论

从刚才考察过的种种理论可以清楚地看到，宗教总是与大量的社会因素深深地交织在一起，而且，对宗教的说明如果忽略了社会学的方面，就不可能是完全的。然而，除了这一点显而易见的真理之外，我们从中再也得不到任何明白的指引了，因为在我们考察过的种种观点之间，严重的相互冲突实在是太多了。具体说来，关于一种宗教与信奉它的社会的关系准确说来究竟是什么，我们并未得到任何有说服力的回答。

是宗教信仰能在产生一种经济制度方面发挥主要作用（根据

---

① 《科学对宗教的贡献》，第414页。

167 韦伯的理论)呢，还是经济制度产生了作为一种副产品的宗教(根据列宁的说法)？是基督教引发了社会运动(根据格拉顿和饶申布什的理论)呢，还是基督教产生于社会运动(根据卡尔托夫和考茨基的说法)？我们应该注意，这些问题并不意味着绝对的非此即彼。情况可以是这样：宗教、经济和别的社会因素都在彼此作用和反作用，每一种因素都以不同的方式塑造着别的因素，同时被别的因素所塑造。或者，情况也可能是这样：在任一特定的社会中，宗教与(比如说)经济，都反映着同一种起基础作用的态度。这种观点，我们在讨论文化哲学时曾在斯本格勒那里见过，而且从表面来看，它似乎比韦伯或列宁的片面的说法更有道理。

还有，我们应该听卡尔托夫的，主张宗教要世俗化呢，还是应该听格拉顿的，促进整个生活的宗教化？这两种观点看来似乎截然对立，但是实际是否如此是大可怀疑的。这两种观点的宗旨，都是要消除神圣的东西与世俗的东西之间的界限，而如果这条界限被取消，则我们是讲宗教的世俗化，还是谈整个生活的神圣化，看来就几乎没有任何实际的差别了。无论如何，这个差别看来应属于社会学范围以外的问题。

这就把我们引向了对宗教的社会学解释是否适当的问题。在我们所考察过的这些观点中，只有几种观点走得如此之远，以致于宣称宗教除了是一种社会现象之外便什么也不是，宣称对宗教的社会学说明是一种完备的说明。我们在涂尔干的社会学实证主义中发现了这种观点的最好表述，这种实证主义把神性观念同社会观念等同起来了。他的说明有多大的可能性呢？

在承认宗教是一种社会活动时，涂尔干肯定是弥补了某些较早的人类学说明里的一个缺陷，那些说明仅仅侧重于宗教的信念。但是，涂尔干的总的论点的表面合理性，乃得自于他赋予作为一种宗教类型的图腾崇拜的关键地位，而图腾崇拜却根本起不了这样的作用。第一，图腾崇拜并不象涂尔干所以为的那样具有真正的

原始性，正如弗洛伊德所承认的，在它的后面还有一段更原始的种种观念发展的历史。第二，图腾崇拜远远没有宗教存在得那么普遍，它绝不能作为整个宗教的原型。而且，恰恰在某些最为落后的民族中，例如在布须曼人当中，不存在图腾崇拜，这是很有意思的。第三，现在绝大多数调查人员都认识到，图腾崇拜基本上不是一种宗教现象，而是（象涂尔干所证明的那样）一种社会现象。但是，当图腾崇拜的基石被搬掉之后，涂尔干认为神性观念即社会观念的论证也就垮台了。

我们的结论是：宗教有其重要的社会方面，但是，以为宗教可 168
以被作为一种社会现象而得到完全的解释，为这样一种观点却没有提出任何充分的论证。在本章的叙述过程中，我们从涂尔干到马休斯，一直反复碰到这样一种思想：宗教的本质在于行动而不是信念。现在，我们要来考察一下种种关于生命与行动的哲学。

169 # 第十一章　实用主义和与之相关的观点

49. 思想与行动

当二十世纪的各个思想学派普遍表现出对昔日给人以深刻印象的种种形而上学体系的反动时，这种情况有时候变成了对一切理智主义的反动。人们坚持认为，哲学家获取最佳线索的地方，不是抽象的思想概念，而是生活、奋斗、意愿，有时还是本能和直觉。在我们一直在考察的某些历史学和社会学思想家当中，我们已经注意到对于行动的日益增加的强调。再往上溯，在罗伊斯、倭肯、沃德和法欣格尔之类各不相同的思想家的同一倾向中，我们也看见过一些零星的迹象。回头再看十九世纪，叔本华和尼采曾坚持意志第一。现在我们来看看一些以生命和行动为其论证基础的二十世纪的哲学家。

人们把形形色色的名称用于这些哲学。"生命主义"以"生命"为其核心观念，并把"生命"理解为某种特殊的、自成一类的东西，其涵义比"思想"更为广泛，同时又不能根据物理和化学来解释。"行动主义"以"行动"为其核心观念，并赋予这个观念以一种十分宽广的意义。"实用主义"和与之相关联的"工具主义"，则把实际效用的概念运用于真理和逻辑问题本身。

所有这些观点都有某些基本特征是共同的。它们在使理论从属于实践，或使思想从属于行动，在攻击它们所谓的"理智主义"方面是联合一致的。它们在观点上是彻底经验主义的，它们的观点

不是建立在先验概念的基础上，而是建立在人所经历过的体验的基础上。它们同等地拒绝唯心主义的和机械主义的世界图景，斥之为抽象的、理智化的概念，认为这些概念歪曲了动态的实在。如果愿意，我们也可以把这些哲学当中的某一些称为“自然主义的”，但它们的自然主义不是十九世纪流行的那种机械论的自然主义，而是一种把自然视为变化之流的观点。关键的一门自然科学是生物学。虽然强调的重点有种种不同，但生物学方法是基本的方法。R. B. 佩里在比较柏格森的生命主义和詹姆士的实用主义时说得 170
好：“柏格森与詹姆士之间的区别，是心理生物学与生物心理学之间的区别。”①

根据我们所考虑的这些哲学家的观点，宗教主要应该根据行动来理解，如果宗教有合理性，那一定是实践的合理性，而不是理论的合理性。它不是一个纯粹的“信念”问题，如果“信念”一词指的是在理智上赞同一种宇宙观的话。然而我们也必须注意，这些哲学家当中，有一些尽管反对理智主义，但在他们相信与自己的经验主义原则不违背的时候，也允许自己去作关于上帝和终极实在的思辨，而且，他们不是（比如说）法欣格尔那一类的实证主义者，法欣格尔的哲学是同实用主义和生命主义有许多共同之处的。实际上，生命主义者和实用主义者所持有的宗教观，对神学家们有着很大的吸引力，而且，特别是在产生于罗马天主教会并在本世纪头十年结束时引起了一场危机的“现代主义”思潮中，我们发现了一些与这些哲学家相对应的神学方面的人物。

本章将考虑柏格森的生命主义（第 50 节）；布龙德尔的行动主义（第 51 节）；一些美国哲学家的实用主义（第 52 节）；这些观点对罗马天主教现代主义的影响（第 53 节）以及对新教神学的影响（第 54节）。随后是一些批判性的评论（第 55 节）。

---

① 《最近的哲学》，第186页。

50. 生命主义

H．柏格森

亨利·柏格森[1]（1859年～1941年）是通过这样一种哲学而获得盛名的，这种哲学尽管在方法上是自然主义的，并在证据方面求助于科学，但却绝对否定了对于世界的机械论和决定论解释，这种解释是十九世纪的自然主义哲学所惯于给出的。这些自然主义哲学正是一种错误的理智主义的例证。它们把实在概念化，从而杀死了它，使它成了静止僵化的东西。与此相反，柏格森要求我们去注视的，是在经验中直接给出的东西。意识的特征是**绵延**。物理科学的时间，正如柏格森所说，是被“空间化了的”，就是说，被分割成了一系列不连续的点或者瞬间，而我们在意识中直接领悟到
171 的绵延，却是一种持续不断的、不可分割的变化。用柏格森喜欢的一个比喻来说：“我们的普遍认识的机能，是一种电影机式的机能。”[2]这意思是说，在由理智所领悟的空间化的时间中，世界被表现为一系列快速移动的静止画面，而这又导致了一种决定论的观点。可是另一方面，由直接的意识直觉所领悟的绵延的时间，却有着真正的不间断的运动，而且，由于这里包含着一种新奇和创造的因素，也就使得自由意志和自发性成为可能的事情。

在柏格森的思想中，**理智**与**直觉**之间的划分具有基本的意义。理智在性质上是实践性的，它使我们能够处理经验。它将经验分解为若干破碎的成分，它对这些成分进行概括、固定、分离、定量、测度。这种方法有助于我们解决我们的实际问题，但它不向我们

① 1900年～1924年任法兰西学院教授。
② 《创造的进化》，第323页。

提供世界的真实图景，而只提供“一种根据惰性作出的解释”。①可是在另一方面，直觉却与本能相联，而本能的本质是同情或共振。理智从外部来看生命，而本能却分有生命。在动物王国里，这两条主要的发展路线在节肢动物的本能和脊椎动物的理智那里达到了顶点。就实际目的来说，理智业已证明自己是更为灵活的工具，但是能够带领我们进入生命之内部的，还是本能的同情。“如果这种同情能够扩展自己的对象，还能反射在自身之上，那它就会给我们以通向生命活动的钥匙。”②在人身上，本能之某种朦胧的边缘环绕着理智之发光的中心，而由于理智的发展，这种本能之边缘已不再专注于实际的兴趣。它可以变成直觉，这里的意思是指“那么一种本能，它已变得不感兴趣，有自我意识，能够反映到自己的对象上去，能够不定地扩大自己的对象。”这直觉提供了通向活生生的实在的门径，而理智却分解实在，使之僵化。而且，“通过这直觉在我们与其他生物之间建立起来的同情的交流，通过它带来的我们意识的扩展，它将我们引入了生命自身的领地，那是相互的渗透，是无休止的连续的创造。”③

这样展现给我们的实在，是一种动态的、创造的、连续的变化，是一种生命的冲动(élan vital)。在进化过程中，我们可以看到生命冲动的积极奋争。有时候，它会在蛰伏中变得僵化，正如在那些为了安全而进行伪装并在漫长的岁月中保持静态的物种中所能看见的那样。有时候它又勇往直前。它总在不停地奋斗，以便克服惰性物质的羁绊。这听起来也许很象二元论，但是物质本身也 172
被视为生命冲动的一种副产品。这创造性的生命力量，正是柏格森哲学的上帝。“这样定义的上帝，是没有任何现成的东西的；他是不息的生命、行动、自由。这样构想的创造，不是一个奥秘；当我

① 《创造的进化》，第186页。
② 同上书，第186页。
③ 同上书，第186～187页。

们自由地行动时，我们就在自己心中体验到了它。"①

柏格森认为，在道德与宗教这样一些精神性的活动中，我们的行动最为自由、最富于创造性。在他对这些论题的专门研究②中，他也采用了现在我们已很熟悉的一种区分，即静态的东西与动态的东西之间的区分。他从道德入手，并且发现有两种类型的道德。一种类型是封闭的或静态的道德，这是社会义务的道德，它产生于人在一个特定社会内的地位。它是习惯的和风俗的道德，并遵从一整套模式。然而，人们不可能在环顾世界时看不见，除了社会强制的道德以外，还存在着一种志愿的道德。这是开放的或动态的道德。它不是为社会需要所确定的，而是为着理想的善的一种自发的奋斗。例如，当某人实行一桩善举，而此举超乎于他那个社会的道德规范对他的要求之时，我们就看到了这种类型的道德。这样的人是人类的道德英雄——他们已进入了生命冲动之溪流本身，从中汲取了创造的能量，凭着它，他们超越了一种封闭的道德的限制。普通的人可以努力追随道德天才们，但是这里不存在任何强制，只有一种感召，人们可以自由地对之作出反应。不过，惯性在这个层次上也发挥着作用，随着时间的推移，创生于天才的远见的自由而开放的道德，也可能被归结为一套规则，变成一种新的静态的道德。

封闭的道德属于一个特定的社会，而开放的道德则向外扩展，包容了全人类。这一点怎么可能呢？柏格森指出，即令是最大的社会团体，与全人类之间也有鸿沟，为了找到弥合这条鸿沟的方法，他转向了宗教。

也存在着两种类型的宗教。封闭的宗教，即神话的和礼仪的宗教，是一种防卫性的社会机能。随着理智，会产生种种自我中心的倾向，这些倾向可能导致社会的解体。团体的宗教，就是要防止

① 《创造的进化》，第262页。

② 参见其《道德与宗教的两个源泉》一书。

社会解体。城邦诸神禁止、威胁、惩罚，从而维持着社会组织。然而，也存在着一种开放的或动态的宗教。宗教天才与神话的崇拜决裂，并进入那生命的冲动、绝对的创造能量、生命与爱的喷泉，那就是上帝。他之做到这一点，并非通过理智，而是通过直觉的闪光，正如我们已经知道的，这直觉据认为是留在人这里的。开放的宗教也可能堕落为封闭型的宗教，受到教条和教律的束缚，但在理 173
想状态下，它是自由的、自发的，并在灵魂与上帝的神秘结合中达于顶点。这种最高的宗教洞见，使我们能够领悟“宇宙的本质功能，这宇宙是一台造就神圣灵魂的机器。”①

51. 行 动 主 义

M. 布龙德尔

同冯·休格尔男爵一样，莫里斯·布龙德尔② (1861～1949)是罗马天主教会一位杰出的业余哲学家。他同现代主义思潮颇有关系。不过，虽然他的著作无疑影响了这种思潮，但他本人却象休格尔男爵一样，基本上一直保持着对天主教学说的忠诚。在那些具有一种新奥古斯丁主义倾向而不是新托马斯主义倾向的天主教人士中，他至今仍有自己的追随者。

布龙德尔赞同柏格森的意见，把实在视为动态的东西，但是他的哲学没有柏格森哲学所具有的那种自然主义气息。布龙德尔的核心概念不是“生命”，而是“行动”，因此之故，可以方便地把他的思想称为“行动主义”。但是应该注意，布龙德尔哲学的出发点不是行动的观念，而是具体的行动本身。哲学家不能不再是人，哲学家

① 参见《道德与宗教的两个源泉》，第275页。

② 在蒙托榜和利勒担任学术职务之后，从1896年起在艾克斯昂普罗文斯大学担任教授直到退休。

的思辨也不能取代对生活的直接体验。“我们必须寻找人，这不仅仅是思想里的问题，而是整个人的问题。我们必须把哲学的中心转向行动，因为在行动中，我们也能找到生命的中心。”①

是行动本身产生了哲学上的追求，因为，我们无法避开关于自己行动的意义这个问题。布龙德尔用一种开后来的存在主义者之先的语言指出，我们总是处于行动之中，我们不得不使自己卷入行动，虽然我们不知道我们是什么人，甚至不知道我们是否存在，虽然我们从未选择过要生存。他拒斥对行动问题的任何否定性答案，理由是：肯定虚无，同时也就是肯定存在。要设想“虚无”，一个人就必须首先肯定某种正面的东西，然后再否定它。要向往“虚无”，一个人就必须在这个观念中发现某种特别的满意之处，而它
174 赋予了这个观念以一种正面的性质。虚无主义者和悲观主义者陷入了种种不可解决的自相矛盾，他们无法防止正面的观念和愿望表现出来。虚无就是他们的一切。“他们所否定的东西，显示出他们所希望的东西之大”。② 所以应该认为，行动的问题只能有正面的答案。

布龙德尔借助于一种辩证法来寻求这个答案。这种辩证法的用语并非得自思想，而是得自行动本身。这种辩证法的基础，在于行动与其实现之间的对照。这种对照构成了人生中永远的不满足，并提供了进一步行动的刺激。在弥合这条鸿沟*的努力中，可以发现行动是在不断扩大的范围内扩展着，从关注自我的行动，通过种种社会行动，直到关注全人类的最高的道德行动。在此过程中，我们发现了解决行动与实现之间的对照差异的部分的解决办法，及其在每一个阶段的不断的反复出现，而且，事情变得很清楚：这种对照差异，在自然秩序的范围内不可能克服。于是，人就被行动本

① 《行动》，第23页。
② 同上书，第34页。
* 指行动与行动之实现之间的距离。——译注

身的要求，从自然的东西引向了超自然的东西。在此，我们可以注意到布龙德尔的观点与圣·奥古斯丁关于人对上帝的不息追求的思想之间的相似性。因此，在某种意义上，上帝已经内在于我们之中。“意欲我们所欲的一切，也就是把上帝之存在和行动置于我们心中。”① 然而，上帝又是超在的。在自然秩序与超自然秩序之间有一种不连续性。我们不是创造上帝，而是接受上帝。向着上帝行动的倾向，与上帝向着我们的运动相遇，而且，人类的行动靠上帝的恩典和启示来补充。

我们领悟上帝，不是靠思想，而是靠行动。“当我们凭着思想的一动似乎触及到上帝的一刹那，他又闪开了，除非我们在行动中去把握他并追求他，否则总是如此。在我们停下的任何地方，他都不在；在我们运动的任何地方，他都在。思索上帝是一种行动。”② 不过十分清楚的是，在布龙德尔看来，“行动”并非纯粹的意愿或一种盲目的冲动。正如他自己说的，它是整个的人的活动，其中包括思想。他所批判的那种思想，是抽象的理智主义。在他后期的著作中，他为思想留下了较多的地盘，但是仍然坚持认为，只有以对上帝的一种积极肯定为基础，理性的有神论论证才能成立，而这种对上帝的积极肯定，是属于我们作为行动的存在物的本性的。因此，行动，是理解我们自己、理解世界、理解上帝的钥匙。

52. 实 用 主 义

C.S.皮尔士，W.詹姆士，J.杜威 175

有一些哲学家大半辈子都被人忽略，只是到最后才获得声名，

① 《行动》，第491页。

② 同上书，第352页。

查尔斯·桑德斯·皮尔士[1]（1839～1914）就是其中之一。现在他主要因为在逻辑学方面的工作而受人敬重，但是威廉·詹姆士尊他为实用主义之父。此语对皮尔士并非过誉之词，后来，为了使自己的立场区别于詹姆士的立场，他把自己的观点称为“实效主义”。

在一篇题为“如何使我们的观念清晰”的后来十分著名的论文中，皮尔士提出了他的实用主义的意义观，并说明它如何可以用于澄清我们的思想。他告诉我们：“思想的整个功能，就是制造出行动的习惯”。因此，“说思想有什么与其唯一的功能无关的意义，那是荒唐的。”他又说：“我们要落实到可以设想的实际的东西，以之作为思想的每一点真正差别的根基，不论这点差别是多么地微妙。根本没有什么意义上的差别可以细微到这个程度，以致于可以存在于什么东西之中而不存在于可能的实践上的差别之中。”因此，如果我们要使我们的意思变得清晰，我们应该“考虑我们的概念的对象可以设想会具有什么结果，这些结果可以设想会有着实践上的意义。”[2]

根据皮尔士的观点，一个信念，就是一项行动规则，它的本质在于一个习惯之确立。随之而来的结论就是：“不同的信念，是靠它们所产生的不同的行动方式区别开来的。”[3] 如果我们发现两个人在为他们的信念争论，而他们的信念之间没有什么可以在实践中决定的差别，我们就应当得出结论说，这两个人尽管自己不承认，但在信念上都是真正一致的，他们的区别仅仅在于他们表达同一信念的方式不同，或是在于他们对于特定的表达方式的感情上的联系不同。皮尔士以天主教徒同新教徒之间关于化体的争论为例，来说明他的意思。在酒与某种具有酒的一切可感效果但被说

① 他大半辈子都在政府里供职，只有一个很短的时期曾担任学术职务。
② 《皮尔士哲学著作选集》，第30～31页。
③ 同上书，第29页。

成真的是血的东西之间，有什么实际上的区别呢？“在圣餐的成分在此世和来世的所有可感效果方面，如果天主教徒和新教徒意见一致，那么，他们设想自己在圣餐的成分方面意见是分歧的，就十分愚蠢了。”①

这种实用主义的意义理论，似乎可以推倒一切形而上学探究的根基，而且皮尔士也确实相信，很多形而上学论战是纯粹的诡 176
辩。“形而上学是一门奇怪的而不是有用的学科，对它的认识，就象对水下暗礁的认识一样，主要的作用是使我们能够避开它。”②然而皮尔士绝不是实证主义者，他相信有可能建立一种符合他的实用主义方法的净化了的形而上学。

这种形而上学是一种进化的形而上学，而且象柏格森的形而上学一样，它反对对自然所作的决定论的或者唯物论的解释。按照皮尔士的观点，有三种形式的进化。第一，存在着一种偶然的因素（tychastic element）。自然之中有一种自发性和变异性的因素，它在起作用时从来不是十分精确的，也许从开端起就是完全混乱的。第二，存在着机械的必然性的因素（anancastic element）。自然倾向于成为遵守法则的。它形成习惯，但它的规律性并不是纯机械的自然观的证据，而只暗示出同人的头脑形成习惯的倾向有某种类似性。第三种因素是爱（agapastic element）。吸引、同情和目的出现在进化的过程中，而且这些东西可以为我们指出目标，恰如偶然性可以为我们指出开端一样。

正如我们可以预料到的，皮尔士并不同情任何纯学术性的神学。唯一可以引起他的兴趣的神学，是能推进爱的福音的神学，大多数神学都未能做到这一点，而是忙于一些抽象的和常常是无意义的问题。然而皮尔士认为，他关于进化的爱的学说，同各大宗教的教导是一致的。“基督的福音说的是：进步乃来自每一个人把自

① 《皮尔士哲学著作选集》，第31页。
② 同上书，第40页。

己的个性融合进对邻人的同情之中。”① 关于圣爱的教义，不是作为一种关于世界的纯粹理论，而是作为一种成为行动指南的热情信念，而被人们所坚持的。

那么，关于上帝的观念又如何呢？实用主义的方法能够赋予它意义吗？皮尔士说：“如果人们问一个实效主义者，他说的‘上帝’一词指的是什么，那么他只能说：正如同一位具有伟大品格的人长期结识，会深刻地影响人整个的行为方式，同样地，如果对心理-物理宇宙的沉思和研究，可以以种种行为原则浸染一个人，十分类似于伟人的著作或谈话产生的影响的话，那么，他说的‘上帝’，指的就是这么一种思想（因为不可能说任何一种人类属性都在严格的意义上是可以应用的）的类似物。”②

正如我们已经提到的，皮尔士的思想被威廉·詹姆士③（1842～1910）所采纳，并赋予了更宽广的视界。当然，还有其他一些影
177 响也有助于形成詹姆士的思想，尤其是他在心理学方面的工作和关于英国经验主义者的思想。作为一位富有才华的作家，他用富有说服力的语言卓有成效地表达了实用主义方法。他写道：“一旦你把探求具体结果的考验加诸其上，竟会有如此之多的哲学论争顿时归于无谓，看到这一点，真使人惊讶不已。在任何地方，都不可能存在任何一种在别的地方不造成差别的差别——在抽象真理中，不可能存在任何一种在具体事实和随具体事实而来的行动中不表现为一种差别的差别，没有任何一种这样的差别曾以某种方式、在某个地方、在某个时间影响某个人。”④ 他又写道：“你必须从每一个字中取出它在实际上的可兑现的价值，让它在你的经验之

① 《皮尔士哲学著作选集》，第364页。
② 同上书，第376页。
③ 1885年～1910年任哈佛大学教授。
④ “实用主义意味着什么”，载《哲学论文选》，第201页。

流中去起作用。理论于是变成了工具，而不是谜语的答案，可以躺在上面睡大觉。”① 概言之，实用主义意味着哲学中的一种新态度——“不看最先的东西、原理、范畴、所设想的必然性等等，而看最后的东西、成果、结局、事实等等的态度。”②

到此为止，这还只不过是皮尔士学说的重述，而且詹姆士确实说过，实用主义方法不是哲学中的什么新东西，而是一种历史悠久的东西。然而我们发现，现在实用主义已从一种确定意义的方法，发展成了一种真理理论。“任何一种我们可以（且如此说）骑上去行走的观念；任何一种可以携带我们成功地从我们的经验的任一部分到另一部分去，把事物令人满意地联结起来，可靠地发挥作用，使事情简化，节省劳力的观念，就此而言，都是真的观念。”③ 实用主义哲学“对于可能的真理的唯一检验，就是什么在引导我们的路途中发挥作用最好，什么最适合于生活的每一个部分，并把生活的种种要求的总和都结合起来，不漏掉任何东西。”④ 从这种彻底经验主义的观点来看，真理就不是一种只有理智可以接近的孤立的价值，而是一种指引我们行为的善或好的东西。而且，真理还不是某种永恒和绝对的东西，而只是一个程度的问题——我们的观念，仅仅在其有助于我们成功地组织自己的经验的程度上，才成为真的。

虽然詹姆士反对理智主义的形而上学体系，但他也反对实证主义。既然我们的信念如此密切地与行动相关，我们就必须在自己的信念方面承担风险。他论证说，在没有决定性的证据可用的情况下，我们有时候可以有权采取一种假设，它是由我们有意愿的天性的要求向我们提示的，而且，由于根据这种假设而行动，我们

① “实用主义意味着什么”，载《哲学论文选》，第203页。
② 同上书，第204页。
③ 同上书，第206页。
④ 同上书，第217页。

可以证明它是起作用的，并且在此程度上是真的。詹姆士在其著名的论文《相信的意愿》[1]中，把这个论证应用于宗教信仰的情况。
178 假如宗教信念，或者信仰，纯粹是一个理智的问题，那么人们就可以有权中止对于它的判断，直到决定性的证据出现为止。可是，宗教信仰远远不止是一种理智的信念，而且，中止对它的判断，事实上意味着在行动中把宗教的假设看成似乎是不真的。在这种情况下，人们不得不在这二者当中进行选择：害怕陷入错误，还是希望拥有真理？因此，我们有权怀着宗教信念将在经验中得到证明的希望而献身于宗教信念——而且事实上，只有我们确实承担了这个风险，这种信念才有可能得到验证。“当我考虑宗教问题时，这么一种要求，即我们应当用塞子塞住我们的心灵、本能和勇气，应该等待——当然，在等待期间，要象宗教似乎不是真的那样地行动——到世界末日，或者等到共同起作用的我们的理智和感觉可能已经搜遍了所有的充分证据的时候为止，那时候，这么一种要求在我看来，似乎是在哲学的洞穴中制造出来的最古怪最可疑的偶像。”[2]

所以，宗教之真理性，并不依赖于为有神论所作的抽象的、不能服人的形而上学论证，而是以对于宗教信仰是否到头来在具体生活中具有价值这个问题的回答为转移。那么能不能表明宗教具有价值呢？詹姆士在其吉福德讲座的演讲中（这些讲演至今仍是其论域方面的经典著述），从一种经验主义和心理学的角度，考察了宗教经验的形形色色的种种形式。虽然他相信，心理学很能够自然地解释过去被视为超自然的许多宗教生活的特征，虽然他注意到，宗教气质的人有一种接受超乎经验材料的“超信念”的倾向，但是他仍然认为，宗教经验在更新人性方面，在影响行为方面的可以观察得到的效果，为宗教的假设——我们的生命与一个更大的能

① 《哲学论文选》，第99～124页。
② 同上书，第123页。

帮助我们的精神世界相连续这一假设——提供了经验的证实。正如那只坐在书房地毯上、被书报包围着的小猫，它加入了一种更大的人的生活的场景，但很可能对人的生命几乎一无所知，同样地，我们也可能靠近着一个更大的看不见的生命，我们不可能了解它，但它使自己在宗教和神秘经验中被人感觉到。

詹姆士认为，自我的无意识领域（从中产生了如此之多的宗教体验），可以构成与那个精神世界的联系。"在我看来，我们的存在的种种进一步的界限，从这个可感的、仅仅'可理解的'世界，投入了生存的一种全然不同的维度之中。称这个维度为神秘境界，还是超自然领域，可以随你的便。所说的这个不可见的领域并不是纯属观念的或者理想中的，因为它在这个世界上造成了种种结果。
但在另一个实在的范围内造成种种结果的那个东西，必须被称为 179
实在本身。'上帝'是那最高实在的自然名称，因此，我将把宇宙的这个更高的部分称为'上帝'。"① 就这样，詹姆士认为我们人的生命靠着一个更广阔的、看不见的、更高级的、精神性的宇宙的领域，在宗教经验的可以看见的结果中，我们有着关于这个领域的证据。

然而，我们能不能把这个更广阔的生命称为"上帝"呢？詹姆士同意，他对宗教的经验研究，严格说来所支持的仅仅是对某种比我们更大的东西的信仰。这"某种东西"不必是一个包罗万象的绝对精神。事实上，虽然詹姆士认为，某种形式的有神论是最为"实际合理的"答案，但他宁愿把上帝设想为有限的，而不是至高无上的，把宇宙设想为不完善的、多元的，而不是一个完美的统一体。这些思想似乎会把我们带入思辨的领域，但詹姆士坚持认为，一元论与多元论之间的区别有其实践上的意义。有一个全能上帝的一元的世界，会是一个死寂静止的世界，在其中，每一件事物都已

① 《宗教经验之种种》，第506～507页。

经固定。而有一个有限的上帝的多元的世界，则符合于我们在经验中得到的那种实在——"我们有限的存在在其中游泳的那种分散的、连贯的、流动着的实在"[1]——而且还为真正的自由、奋斗和行动，留下了余地，这些东西在詹姆士看来是非常重要的。

詹姆士的实用主义从批判理智主义和抽象的形而上学出发，但往下就开始为宗教辩护，并以提出一种新的唯灵论形而上学为终结，而约翰·杜威[2]（1859～1952）的实用主义则有一种自然主义和实证主义的倾向。然而杜威的自然主义不是那种机械论的自然主义。它承认人所独有的东西，并不企图根据较低级的东西去解释它，但它研究的是在这个世界中，在作为人的天然的家和环境的世界之中的人。人被承认为人，而不是从天外误入这个时空世界的天使，但也不是具有异常复杂的结构的机器。所以这种自然主义的概念，是从生物学、心理学和社会学得来的。

在杜威的思想中，进化观念起着重要的作用。恰如身体的各种器官被用来对付环境，同样地，思想的功能就是为我们提供理想的工具，以便应付我们发现自己处身其中的种种情境。这就是杜
180 威的"工具主义"。思想的目的，不是要获得对世界的认识，好象我们竟是坐看表演的观众似的，思想的目的，是要为不得不生活在其中的生存者获得对环境的控制。

如果观念都具有这种工具性质，那么，关于哲学该说些什么呢？显然，对于一种把自己的任务视为木然地沉思终极问题的哲学，杜威可以毫无兴趣。他自己的哲学拒绝探究绝对开端或绝对终结，拒绝捍卫永恒价值。正如他所发现的，哲学具有一种实际得多的功能。它的责任是解决任何人类社会中产生的冲突，协调各

① 《多元的宇宙》，第213页。

② 在担任了各种各样的职务以后，他于1894年～1904年担任芝加哥大学教授，然后于1905年～1930年担任哥伦比亚大学教授。

种价值。这部分地是一种批判的功能，因为它涉及到不断地根据结果来检验被接受的观念、价值和体制。这部分地也是一种创造的功能，因为它涉及到指出随着知识的推进而出现的种种新的可能性，而我们的价值观总是不断变化着的。“一种哲学倘若放弃捍卫固定的实体、价值和理想，就会为自己寻找一种新的事业。放弃对绝对的、不变的实在和价值的寻求，也许看来象一种牺牲。可是，这种抛弃，正是开始承担一项具有更大活力的天职的条件。”①

既然我们自己的研究是针对宗教这一主题的，我们就主要想注意一下，关于解决出现在任何现代工业民主社会中的宗教价值与世俗价值的冲突，杜威哲学应该说些什么。正如我们可能预计到的，对于传统的宗教，对于它之诉诸于超自然的东西，它的固定的价值标准和教条，它之相信一位事实与理想的结合将永恒地实现于其中的上帝，杜威是富于高度的批判性的。但是，他承认有一种“宗教的态度”，它可以摆脱杜威认为是它的不幸的障碍物的那些东西。这种宗教态度，就是“对生存的种种可能性的一种意识，以及对这些可能性之根源的虔敬。”这样一种态度必然“彻底地信赖关于事实问题的各种信仰，不论它是物理的，社会的，还是形而上的。”这种净化了的宗教态度不再与现代社会中别的因素相冲突，而且它会采取一种自然的虔诚的形式。“包括人类在内的自然，具有自身的一切缺陷和不足的自然，可以作为种种理想、种种可能性和种种想往本身的源泉，作为已完成的一切美善的东西和优秀的东西的最终归宿，唤起由衷的虔敬。”②

然而，杜威的“宗教态度”与我们通常所称的“宗教”之间的鸿沟是如此巨大，以致于很难明白，他为什么竟还要继续谈论宗教。不 181
过，他显然给予这个观念以十分重要的地位。他说：“在我所设想的

① 《寻求确定性》，第295页。

② 同上书，第288～289页，第291页。

宗教价值与各种宗教之间的这种对立是不会弥合的。正是因为这些价值之释放是如此重要，所以它们与宗教的信条和礼仪的混同就必须消除。”① 他甚至准备恢复“上帝”一词，如果这个词清除了传统的形而上学内涵，并被理解为意指各种理想价值的富于想象的统一，理想与现实的形象的结合的话。一种摆脱了超自然的、宇宙论的和静止的观念的宗教信仰，其功能就是在一种共同努力与共同命运的意识中，使人们联合起来。杜威相信，在所解释过的这个意义上的上帝观念，可以成为一种强有力的推动，有助于统一各种利益和能量，有助于激发人们去行动。不过，也许有神论者和彻底的世俗主义者都会反对为上帝设定的功能。杜威本质上是一位人本主义者，而且在他看来，前进的道路不在于宗教的洞见，而在于科学、理智和教育。

53. 天主教的现代主义

A. F. 卢瓦絮，L. 拉伯童尼尔，E. 勒卢瓦，G. 特列尔

我们概述过的这些哲学家对于神学思想的影响，最为显著地表现在现代主义思潮之中，这一思潮本世纪头十年间在罗马天主教会中曾引起轩然大波。现代主义思潮包括许多方面，因此之故，教皇庇护十世用一个十分著名的词语把它形容为“一切异端之纲要”。这些方面当中的一些，诸如在圣经批判领域中自由之运用之类，并不是我们在此直接关注的对象。我们的注意力必须转向这一思潮的哲学方面，及其关于宗教性质的思想。面对着调和天主教信仰与现代思想的任务，现代主义者们一般都相信，传统神学的方

① 《一种共同的信仰》，第28页。

法太过于理智主义了，而且他们认为，通过放弃理智主义，把各种新的生命与行动哲学运用于宗教问题，就可以得到所希望的调和。他们坚持认为，启示不是一种从天而降的不可能更完善的真理之储存，能用一些理智可以赞同的命题表达出来。在任何情况下，理智的赞同都不及一种真正的宗教信仰。宗教真理是一种应该在生活中实践的真理。它内在于宗教体验之中，因此它总是不完全的，处于发展过程之中的。同时，现代主义者们相信，天主教会是这个 182
真理在其中发展的场所，所以他们的激进的神学常常同对教会的真诚的爱结合在一起。

现代主义者当中，最主要的一位是阿尔弗雷德·菲尔明·卢瓦絮①（1857～1940），他首先是一位圣经学者，但他对于基督教的历史问题的研究，把他引向了典型的现代主义的宗教哲学。他最著名的一本书——《福音与教会》，是对哈那克所持的基督教观的一个破坏性的批判。②这位德国学者*在其基督教概念中没有为生活、发展或运动留下任何余地，但却力图剥除所有的历史沉积物，以便分离出一种固定的、原初的内容，作为基督教的本质。作为与这种静止的概念的对照，卢瓦絮问道："为什么不在基督教的充分而完整的生活中去寻找它的本质呢？这生活显示出了运动与活力，只因为它是生命。"③随着基督教在教会的生活中肯定自身，基督教的真理也在发展。"福音进入世界，不是作为一种概括为独一的、不变的真理的无条件的、绝对的教义，而是作为一种活生生的信仰，具体而又复杂的信仰。"④

① 1879年受任为神父；1908年被开除教籍；1909年～1932年担任法兰西学院教授。
② 参见本书前面第88～89页（系指原书页码——译注）。
* 指哈那克。——译注
③ 前揭书（英译本）（按指《福音与教会》。——译注），第16页。
④ 同上书，第87页。

卢瓦絮写起东西来，常常似乎真有一种绝对和永恒的真理，一种柏拉图式的本质贮存在天上，所以变化和发展的，仅仅是我们把握和表达真理的方式而已。然而，这种残存的静态真理的因素，很难同卢瓦絮的一些更加直率的声明相调和，这些声明表示：真理本身也处于形成之中，而且实在是一个创造与发展的过程。在前边引用的那本较早著作的续篇《关于一本小书》中，他写道："真理并不现成地进入我们的头脑；它慢慢地造就着自身，我们不能说它就是完全的了。人类的精神总是处于临产的痛苦中。真理绝不比人自身更不可改变。同人一起、在人当中、被人所发展；这并不妨碍它对人来说成为真理，而只是它之所以是真理的唯一条件。"①

卢瓦絮的这些思想，总的倾向已背离了这么一种观点，即宗教真理提供了对一种超越的、永恒的秩序的认识。恰恰相反，这些真理是由经验所造成的一些不完善的象征，它们在生命与行动中有一种内在的根源。在其一生中的稍后时期，卢瓦絮能够就基督教的起源写道："在这个引人注目的进化的整个过程中，所发生的事
183 情，没有一件不可以用统治人生的那些法则来作出解释"。② 到这个时候，在卢瓦絮的思想中，宗教已经差不多完全融入了道德行动之中。宗教就是使道德充满活力并赋予责任以神圣性质的那种精神。

卢瓦絮是作为一位圣经批评家和圣经史学家走向宗教问题的，但我们在现代主义者当中也发现，象鲁西安·拉伯童尼尔③（1860～1932）一类的人，他们的兴趣主要在哲学方面。在他的著作的身后版的开头，刊有一些早期的笔记，这些笔记清楚地表明，

---

① 《福音与教会》，第191～192页。
② 《基督教的诞生》，第358页。
③ 1886年受任为神父；他的著作遭到谴责，1913年被禁止再出版作品。

拉伯童尼尔的哲学概念是实用主义的，或者，我们现在也许可以说，是生存论的概念。他宣布："每一种哲学学说的目的，都是给予生活、给予人类生存以意义，因此，每一种这样的学说，都是一项道德工作。它是靠生活提出来的，而不是象人们似乎经常以为的那样，是一些抽象命题的集合，这些命题彼此关联，来自某些公理或基本原则。"因此，这种学说的真实性"不可能是一种抽象的真实性。它的真实性就是它的生命力和可行性。"①

当然，有一些哲学学说比另一些哲学学说更为明显地适合于生命。在其著作之一《基督教的现实主义与古希腊的理想主义》中，拉伯童尼尔把他认为是极端的一些例子作了对照。据说希腊哲学讨论的是抽象的永恒本质，它的上帝是一个静态的理想，是思想和冥思的对象。而在另一方面，基督教的现实主义所关注的，是具体的活跃的内心生活，它将上帝的活动带入人类精神之中。它的真理，不是某种凭理智沉思达到的外在的东西，而是某种在生活中把握的内在的东西。宗教真理如果仅仅是外在的，对我们就没有什么价值；它们必须在我们心中被重新创造出来。信仰的外部表述，应当放到经验之中，它们的真理，应当在经验中得到实践。例如，亚当堕落这一真理，并不是关于一个远古的、无法证实的事件的客观真理，被设定来作为对罪的起源的一种抽象解释。它是关于一个我们所体验到的事件——一个一直延续到我们的时代，只要历史还存在，就将延续到最后的事件——的真理。②类似地，拉伯童尼尔还认为，基督并非既往历史的一个事实或一个问题，而是一个当前的实在，是信徒将其体验为真理和生命的实在。

这些思考似乎又一次将我们带到了纯粹内在论的方向上。就某一方面而论，确实如此。但是拉伯童尼尔肯定并不想要把神圣

---

① 《道德行为》，第一卷，第1～2页。
② 《宗教哲学论文集》，第288页。

的东西归结为自然的东西。恰恰相反，他会这样说：自然的东西
184 已被神的恩典所渗透。超自然的东西并非被附加到自然的东西之上的，它也绝不仅仅是高高在上的和超然于外的。它处于自然的东西的最深的存在之中，它是“神的生命在人的生命中的延长。”[1]

也许，现代主义者当中最彻底的实用主义者，是柏格森的信徒和继承者爱多瓦·勒卢瓦[2]（1870～1954）。作为一名没有宗教职务的教授，他对现代主义的争论作出了非常明显的贡献。

勒卢瓦提出了这么一个问题：“什么是教条？”他注意到，人们认为教条对信徒来说是具有一种约束性或强制性的特征的，但他正确地看到，如果一个教条被视为一条人可以在理智上赞同的命题，那么要把这种强制性特征归之于它就很困难。因为，只有当存在着一种逻辑上的强制力要我们相信某事物时，我们才确实不得不相信它，这就是说，只有当某种有效的证明已经提出来时，我们才不得不相信它。而在涉及教条的情况下，却没有这样的证明可用。此外，勒卢瓦还让我们面对一种两难境地。如果一个教条用适合的语词表述了绝对真理——姑且假定这种事情可能办到——那么我们就不能理解它；而如果一个教条用不完善的、有相对性的语词表述真理，那么它就不可能是无条件地有约束性的。于是，对教条的理智主义解释就被排斥了。

勒卢瓦提出，对一个教条应该从两种意义上去理解。第一，它有一种否定性的意义。它保护我们免犯可能的错误，同时并不规定该问题的正面真理。当然，勒卢瓦在此所说的话里边，并无任何新鲜的东西。圣阿塔那修关于尼西亚信式也曾说过十分类似的话，

① 《论文集》，第26页。
② 1924年～1945年任法兰西学院教授。

他把尼西亚信式称为“对抗非宗教概念的一座堡垒。”① 说圣子与圣父同质，这并不能从正面使人十分明白，象教会内部后来的争论所表明的那样。但是这个说法至少排除了阿里乌主义及其他的错误。然而，比这种否定性的意义重要得多的，是勒卢瓦认为一个教条所具有的第二种意义。他告诉我们，教条是规定性的；它是一项“实际行为的规则。”② 这就解释了教条的强制性特征。这种强制并不是要在理智上赞同某件事物的强制（这无论如何会是一个十分困难的概念），而是要以某种方式行动的强制。

我们且以上帝是人格的这条陈述为例。不应当把它理解成向我们提供了关于上帝的形而上的情况，虽然它也许是排除了关于上帝的低于人格性的种种概念。然而，它主要是一条要求把人格关系作为具有终极价值的东西来对待的诫命。或者，让我们再以基督复活这一陈述为例。勒卢瓦专门否认过关于空坟墓的奇迹故 185
事，按照他的观点，这条陈述并不是要肯定一个过去的事件，③ 而是要求我们要作为基督的同时代人而生活的一项诫命。

这些观点看来也许把我们带回到了某种十分类似法欣格尔的“似乎”哲学的东西上来。然而勒卢瓦并不承认，他对教条的实用主义解释使我们陷入了实证主义或不可知论。在此我们应该回忆一下柏格森主义对他的思想的影响。按照勒卢瓦的说法，纯粹的推理绝不会向我们提供关于实在的真实图景，而只提供一种抽象

---

① De Synodis拉丁文，《论宗教会议》，第三卷，第45节。

② 《教条与批判》，第25页。

③ 勒卢瓦在《教条与批判》中，对复活问题作了很长的、详尽的讨论。他在一开始就宣布：“我毫无限制毫无保留地相信，耶稣的复活是一件客观真实的事实。”然后他指出，任何一次宗教会议都未曾对于什么是客观真实的事实，复活属于哪一个层次的事实作过明确的界说。他很快就表明了这一点：在他看来，复活的真实性，同“一具死尸重新获得生命”这一“粗俗的概念”毫无关系。在勒卢瓦看来，真实的东西要被承认为真实，端赖其具有两个特征：它可以经受运用的检验而不垮台；它是使生命丰富的取之不竭的富源。以这两个标准来判断，耶稣之复活具有最高层次的真实性，尽管只有对教会（它是基督的身体）内的信仰的生命来说，才能了解这一点。

的系统，对于我们的某一些实际目的而言，我们觉得它是有用的。实在本身是一个不断的流动的过程，我们可以在行动的生活中直觉地把握它。因此，上帝的存在，不可能靠理智方法来证明，但是他的实在性，可以在行动中，首先是在道德行动中被直觉到。“肯定上帝，也就是肯定道德的实在性，肯定这一实在是自主的、独立的、不可消解的，而且也是首要的实在。”①

于是，宗教又一次被置于与道德行动最密切的关系之中。相信上帝与道德地行动，二者归根到底就是一回事，而宗教信仰的教条式表述，则是道德生活的需要和愿望的一些象征。

在结束天主教现代主义这一主题之前，我们可以再来看看这一思潮在不列颠群岛上的主要代表人物——乔治·特列尔②（1861～1909）。正是靠着他，我们才有了这一“现代主义者”的定义：一个“现代主义者”，就是“这样一个任何种类的教会成员，他相信在他的宗教的基本真理与现代性的基本真理之间，有进行综合的可能性。”③不过特列尔又表明，他的宗教的真理在他这里的份量，要比现代性的真理更重些，而且他说，他对现代性的让步，是不情愿的。事实上，关于他的深沉的宗教气质，以及他对天主教会的真诚的归附，是没有任何疑问的，尽管他曾自由地批判过他认为是天主教会的弊病和缺陷的东西。

特列尔没有给我们留下对他的观点的系统的说明，因为他短
186 暂的一生，大部分时间都已用于论战了。不过在他的著作中，我们还是可以分辨出两个重要的思想，它们很能代表作为整体的现代主义思潮，而且也同本章前边考察过的那些哲学的学说一致。

---

① 《上帝的问题》，第105页。

② 最初是一名安立甘宗的教徒，1891年成为耶稣会神父；1907年实际上被逐出教会，但他一直认为自己是一名天主教徒，并接受了临终礼。

③ 《十字路口的基督教》，第 5 页。

第一个思想，产生于在一种静止的、抽象的、表述了一套固定不变的真理的理智化神学同那活生生的、动态的宗教体验之间的划分。特列尔宣称，他自己喜欢的是一种用活生生的体验来不断检验的进化的神学。这样一种神学“以人类体验中某种永远存在的部分为自身的主题材料，它逐步地努力去表述并理解这部分体验，而这部分体验也时时可以提供检验这种努力的标准。”①

第二个思想是实用主义的思想——一个信念，应该由其结果去检验。但是我们在此可以注意到特列尔所特有的宗教性的兴趣，因为对一个信念的效果的检验，不仅要考虑其道德上的结果，而且要考虑其在虔敬上和精神上的结果。他写道：“连续的、不变的体验一直发现其能够培育并促进心灵的精神生活的那些信念，就此而论，必然符合于那个意愿世界的性质和法则。要使我们与那个意愿世界和谐一致，这正是宗教的目的。”②但是，尽管特列尔认为正确的宗教信念决定于心灵的需要，而不是形而上学的考虑，但他远远不是一个实证主义者。他坚持认为，证明是富有成果的那些信念，确实以某种方式向我们表现了精神世界的实在。

1907年，现代主义思潮遭到了教皇庇护十世的谴责。《可悲叹》(Lamentabili)教会列举了现代主义者的错误，在遭到谴责的那些命题中，我们发现有这个观点：“信仰的教条，应该仅仅根据其实践意义来看待，也就是说，以之为规定行动的标准，而不是信念的标准。”③然而我们的概述表明，尽管有一些现代主义者十分接近这种观点，但他们当中大多数人都并未主张教条仅仅具有实践的意义。

① 《进退维谷》，第136页。

② Lex Orandi，(拉丁文，“辩论法”。——译注)第57页。

③ 参见H.邓岑格尔：Enchiridion Symbolorum，(拉丁文，“象征手册”。——译注)，第566页。

54. 新教的经验论的现代主义

H.N.韦曼，H.E.富司迪

在罗马天主教会中，"现代主义"一词的所指有严格的限定，而在非罗马天主教的教会中，这个词的用法却松散得多。在英国国
187 教会中，它多半指的是"现代教会成员联盟"的拥护者①。在美国，"现代主义"通常被用来与"基要主义"形成对照。在这里，现代主义所指的，是一种对圣经的态度，就象我们发现在H.E.富司迪的《圣经的现代用法》中所阐明的那一类态度。这种态度认为，圣经是一种对上帝的发展着的体验之记录，而不是一种对神的真理的静态的、一劳永逸的、权威的传达，而且其所有各部分都是同样真实的。但这里提到发展，就把这种态度与进化观念联系起来了。我们已注意过其进化神学的赛勒尔·马休斯②，曾把自己的一部著作命名为《一个现代主义者的信仰》。于是，"现代主义"就开始意指这么一种神学，即采用了进化论的、经验主义的、实用主义的思考方式的神学。美国的新教的经验论的现代主义，与罗马天主教的现代主义思潮，有许多共同之处。

这种美国现代主义的杰出代表，是亨利·纳尔逊·韦曼③(1884～1975)。他与杜威有许多共同点，他赞同杜威的说法，认为知识的获得，必须通过需要观察预期结果的经验方法，因此，我们不必注意某种所谓超越存在的领域，而要注意在我们对世界的历

① 参见本书后面第250页(系指原书页码——译注)。
② 参见本书前面第165页(系指原书页码——译注)。
③ 他同马休斯一样是芝加哥学派的成员，1927年～1947年在芝加哥大学担任教授。

时体验中实际发生着的东西。①然而，韦曼不赞成杜威的人本主义的“上帝”概念，即仅仅把上帝视为表示人的种种理想的可能性之想象的统一。②按照韦曼的看法，对于经验研究来说，存在着一种十分明显的增长着的价值结构，它不是人所创造的，但却提供了检验人的欲望的标准。在人生之中，有某种东西在发生作用，它在人无法转化自己时转化着人，我们可以称之为“上帝”。所以，上帝就是“维持并最大限度地增进整个人类生活中的所有善事的宇宙的行动”，③或者换言之，“在人不能自救时救人脱离罪恶的那个东西，称为‘上帝’是十分适当的，不论这同传统的上帝概念如何不同。这种起作用的实在，比任何受珍视的关于它的信念都更加重要。”④因此，韦曼的上帝概念，不是以静态的存在，而是以动态的过程为根据的。

“不害臊的自然主义”，这是一位保守派神学家⑤对韦曼的观点的形容。韦曼会乐于承认这是自然主义，但他也会宣称，它是基督教的自然主义。人能够以完整的自我，即怀着宗教的信仰，将自己献给韦曼所说的这种能够转化人的力量。而且，如果说自然神 188
学的枯燥命题看来十分抽象，那么我们就该想起，人类的体验是比认识丰富得多的东西，而且具体的象征可以唤起对一种摆脱了抽象命题的深度与完满的意识。“崇拜，是形成那些最微妙最复杂的心灵与思想的习惯的唯一可能的方法，这些心灵与思想习惯组织并调动了整个的人格。”⑥

然而，虽然韦曼的经验主义导致了一种宗教性的态度，它能够为基督教所特有的信仰找到地盘吗？韦曼相信这是能办到的，他力

---

① 参见韦曼的论文“自然主义”，载《基督教神学手册》，第246页。

② 参见本书前面第181页（系指原书页码—译注）。

③ 《宗教争取真理》，第62页。

④ “自然主义”，前引书。

⑤ 见卡尔.F.H.亨利的《基督教的个人伦理学》，第189页。

⑥ 《宗教争取真理》，第69～70页。

图在《人间的善之源泉》中表明这一点。我们在考虑耶稣时，也应该以一种对他的信徒起作用的关系为根据。耶稣为上帝的创造性的善而牺牲自己，从而指明了自身之外的神的活动，神的活动打碎了旧的生命，以便带来新的生命和更大的善。信徒与耶稣的关系就在于：他也参与了那被钉十字架的生命，放弃一切被造之福而献身于耶稣所启明的新的善事。

我们说过要在这个概述中介绍几位比较大众化的著作家，根据这一做法，在此可以提一提现代主义通过哈里·爱默生·富司迪①（1878～1969）的布道和著作所发挥的巨大影响。我们已经注意到了他研究圣经的经验论和进化论方法。“圣经是关于一种令人惊奇的精神发展的记录”——这种观点通常被称为“渐进启示论”；还有，“圣经的力量总是在于，它诉诸人的基本体验的深沉而持久的领域，因为圣经本出自于那一领域。”②在对宗教的一般思考中，富司迪主要反映了从詹姆士到韦曼的经验主义和实用主义传统。不过，象绝大多数搞普及工作的人一样，他也有一点折衷主义的味道，广泛利用了种种当代思想。他说话时，具有罗伊斯那种忠诚的理想的热情；在赋予人格以极高地位方面，他与人格主义者完全一致；而当他告诉我们，宗教对健康十分有益，而且他在佛教徒、穆斯林和天主教徒的崇拜中，同在新教徒的崇拜中一样发现了上帝的时候，我们则似乎听见了R.W.特莱因的声音。③

富司迪反复说，宗教是一种心理体验。而且，它是一种能造成
189 差别的体验，因为有重要影响的那一种宗教，是能起拯救作用的宗

① 他于1903年成为一名浸礼会牧师，1926年～1946年在纽约州利维尔赛德教会（亦译河滨大堂）任牧师。

② 《圣经的现代运用》，第12页，第59页。

③ 富司迪确实也对“新思想”说过一些赞许的话，如说它“把宗教翻译成了一些关于日常生活中可以运用的力量的语言”，当然，他也明显地反对它的形而上学。参见其《我眼里的宗教》，第22页。

教，就是说，是统一、加强、丰富了信奉者的人格生命的那一种宗教。以一种普通的宗教活动——祈祷为例，祈祷并非提醒上帝去做某种倘不祈祷他会忘记的事情，或者赐予某种倘不祈祷他就不给的好处。祈祷是在"实现一些态度和感受性的内心条件，它获得的适当的结果，乃在于拔高了的洞见、稳定、安宁和自制之中。"①

这种实践的宗教，虽然对传统的教会方面和神学方面的论争不感兴趣，但并不漠视神学。它需要一种适当的神学来支持自身，而这种神学也要受到经验的支持。比起马休斯和韦曼等现代主义者的上帝观来，富司迪的上帝观并未增加什么新东西。"宇宙之中，有一种有利于人格的创造性因素，否则就绝不会有人格。有一种宇宙的力量确实在起着作用，它有利于增加真、创造美、传播善，否则真善美绝不会存在。如果一个人说的'上帝'，所指的是这种因素或力量，那么，他所指的就确实肯定是这个宇宙中的某种实在而有力的东西，我们的宗教象征体系对之思考所得的图景，不过是对它的一种部分的、不完全的表现而已。"②

基督教中独特的东西，就是对人格的尊重，尽管这并非基督教所独有的。人格至上意味着：应该用人格的语言去设想上帝，虽然大家都承认这些语言只是象征性的。"教会说的耶稣的神性，所意指的要旨在于这么一种思想：既然应该用人格生命来象征上帝，那就应该用我们所知的最好的人格生命来象征他。"③ 做一个基督徒，并不取决于对一项正统信条的接受，而取决于接受耶稣对人格的态度。

这样一种实践的、非教条的基督教类型，还留有许多问题未作回答，可是，它至少并未对我们的相信施加过大的压力，而且毫无

① 《我眼里的宗教》，第23页。
② 同上书，第30页。
③ 同上书，第58页。

疑问，富司迪的教导对许许多多的人是极有助益的。

55. 对实用主义宗教观的批判性评论

不可否认的是，生命哲学和行动哲学本身具有某些对人有强烈吸引力的东西。它们使我们脚踏实地，让我们去注意经验的种种事实，并提醒我们：在书斋中，有可能构筑出结构精巧的种种理
190 论，而这些理论根本不能经受同我们走出书斋之门时遇到的这个世界的对照。就任何理论，或者至少，就任何自称与我们生活于其中的这个真实世界有关的理论，提出“它如何在实践中发挥作用？”这个问题，肯定是有意义的。C. D. 布洛德曾在一个地方谈到过那些“愚蠢的”理论，他所指的是那么一种理论，“当人在进行职业上的谈话或写作时可能会持有这种理论”，可是却没有一个头脑健全的人会想在日常生活中实行它。作为他所指的理论的例子，布洛德提到了某种形式的行为主义和唯心主义。这些理论也许是十分聪明的——“只有十分机敏和博学的人，才能够想到这么奇怪的东西，或者去为这么荒唐的东西辩护”——可是关键在于：即使是那些在书斋里赞成它们的人，也在自己的日常行动中揭穿了它们。[①] 拉伯童尼尔的这个论点是很有力的：哲学理论必须是可行的。

此外，实用主义为宗教所作的辩护，也给人留下了深刻的印象。宗教并不是对宇宙性质持有一些理智见解的问题，尽管对宗教的大多数自然主义批判在论述宗教时以为宗教是如此。在评价宗教时，不能撇开对宗教是不可或缺的行动。詹姆士的下述论点具有深刻的洞见：人不可能以超然的态度来宣布宗教信仰，而必须已经献身于它，凭以安身立命。特列尔的这个观点也一样：教会

① 《思想及其在自然中的地位》，第5～6页。

的教义，更多地是靠宗教的需要，而不是靠形而上学的考虑形成的。

但是这条思路究竟带我们走了多远呢？宗教仅仅是一种人的活动，仅仅附属于或者激励了道德行动吗？杜威和后期的、受绝罚之后的卢瓦絮也许是这么看待宗教的，但他们其实已取消了宗教，变成了人本主义者。杜威还继续大谈与传统宗教毫无关系的宗教价值，卢瓦絮则谈论作为道德之精神的宗教，但是普通的宗教信徒根本不会承认这些东西是宗教。应该承认，这个“普通的宗教信徒”是有点象一种方便的虚构，而且他肯定不能被确立为评判一种宗教哲学之真理性的法官。然而，任何着手构筑一种宗教哲学的人，都必须考虑“宗教”这个词在那些信奉宗教的人当中是什么意思；而且，虽然“普通的宗教信徒会同意说宗教包含着行动，但通常也会声称，宗教还提供了对于某种转化人的（即使不必然是“超自然的”）实在的了解。如果宗教仅仅是一种内在的人类行为，仅仅是一种道德促进剂，那么它就不是这个词的标准用法意义上的“宗教”了。如果现代主义思潮确实宣扬教条只有一种实践意义，那么天主 191
教会除了谴责现代主义，几乎不可能有别的做法。而且，如果现代主义的意思就是这样，那么桑塔亚那说它对宗教而言是自杀，就说得完全正确。“它让出了每一样东西；因为它让步说，基督教当中，每一样基督徒坚持的东西，都是幻觉。”① 但是我们已经看到，在天主教现代主义者当中，极少有人走得这么远，在韦曼之类新教现代主义者当中，也没有人走得这么远。

另一方面，我们是否应该说，宗教的实际功效，就确立了它对转化人的秩序的信仰之真理性呢？那些在开始时告诉我们宗教信仰同行动相关的哲学家，大多数在结束时都向我们担保：“当然，确实存在着一个与你的信仰相符的上帝。”詹姆士劝说自己相信存在

① 《现代主义与基督教》，载于《教义风云》，第57页。

着这样一个上帝，尽管是一个有限的上帝。布龙德尔找到了自己从行动通向超自然者的道路。勒卢瓦从对教条的彻底实用主义的解释出发，可是又急忙告诉我们，那并非不可知论；有一个上帝存在，虽然我们无法证明他在哪儿，但我们可以凭直觉认识他。这种转化人的实在是如何确立起来的呢？

一个虚幻的信念也许证明在实践上十分有效，情况难道不可能是这样吗？这正是法欣格尔的虚拟主义的论题，而且也是他的哲学彻底不同于实证主义的地方。法欣格尔努力表明：一个虚假的或矛盾的概念，仍然可以是一个富有成果的概念。假如法欣格尔是正确的，那么一个信念就不能仅仅凭着证明自己富于成果就成为真实的信念了。实用主义者可以回答说，虽然一个虚假的信念可以暂时有效，可是时间一长，它的谬误就会被发现，就会与其他信念发生冲突。例如詹姆士就坚持认为，有成果的信念并不是孤立的，它能把我们从经验的一个领域带入另一个领域。可是，当实用主义者采取这条路线时，其真理观又如何区别于那种强调内在一致性的理论，如实用主义者们爱加以抨击的布拉德雷和别的“理智主义者”所主张的理论呢？

事实上，所有的实用主义者都有自己的形而上学——皮尔士有他的进化论，詹姆士有他的多元论，甚至杜威也有他的形而上学：他相信一种活跃的过程，自然和体验乃是它的不同的方面，尽管他并未从这过程中造出一个神来。很难否认，有种种思辨的因素也进入了这些形而上学之中。例如，詹姆士在支持自己关于上帝存在的论证时，运用了这么一种思辨：无意识区域也许是我们同精神世界交流的渠道。然而，假如弗洛伊德说得对，则无意识区域更多地倒是一片野蛮丛林，而不是一条通向上帝之门径。荣格也许更富于同情心，但是存在于他所说的无意识区域内的上帝，也不过是一种心理学上的实在而已。

192 本章考虑的所有哲学，都返回到一种形而上学的实在观，把实

在视为活动或者过程，以同任何静止的实在观相对立。这一类的形而上学观点必须象别的形而上观点一样经受批判性的审查，而且对"直觉"的依赖只能使我们更加怀疑。例如，柏格森的形而上学也许是我们概述过的这些学说中给人印象最深的。在物质—生命—思维这个系列中，柏格森取中间一项作为通向实在的线索，而唯物主义者取第一项，唯心主义者取最末项。柏格森的选择，比之后二者并不更具有自明性，尤其是因为他说的"生命"，并不是生物化学家所讨论的那种生命，而是一种神秘得多的实体。柏格森可能对，也可能错，但是关键在于：他的哲学也导致了一种形而上学，这种形而上学必须在理智上接受批判，并与种种可以替代的观点相比较。

因此，生命哲学与行动哲学尽管是反理智主义的，却并未避免理智的问题。实用主义的方法与关于过程的形而上学一直在背道而驰。也许正是因为这些内部的冲突和压力，实用主义和生命主义都已经衰落，而它们二者较有价值的见解，一方面融汇入存在主义，另一方面融进了各种新的过程哲学之中。

193

第十二章　人格存在的哲学

56. 存在主义的先驱

现在，我们来转向这样一些哲学家和神学家，他们更进一步地推进了生命与行动哲学中出现的反理智主义倾向。我们再次看到了这么一种坚决的主张：人远远不止是一种认识性的存在，哲学必须考虑做人的整个体验，应该更多地在生活之中而不是在观念之中去寻求真理。但在我们即将考察的这些思想家——也许他们当中有些人应该被称为“先知”，而不是狭义的“思想家”——之中，我们发现了比迄今所遇到的更有主观主义色彩的特征。不仅是奋争和意愿，而且还有受苦、罪过、局限性和一切人生的哀痛，都被推到了前台。现在，被描述成不可消解的事实的，不是出现在实用主义和生命主义当中的生活的进步和成功，而是生活的破碎残缺和紧张冲突。与此同时，生命与行动哲学倾向于视为内在的上帝，现在却表现出一种超在的作用，与有限生命的种种矛盾相对立。这种思想方式的先知之一尼古拉·贝加也夫明确地说，他的哲学“必须既同生命哲学，又同实用哲学区别开来。与之相联系的，是悲剧性冲突的体验。在它当中，并不把生命作为最高标准来崇拜；它的特征也不是生物学式的。重要的东西，不是生命在数量上的极大，不是它在此世的兴盛状况，不是它的力量，而是它的质量，它的强度，它的哀惋动人的特征。”①

① 《开端与终结》，第48页。

我们已把贝加也夫这类的思想家称为"人格存在的哲学家"，这一名称的含义看来是够广泛的，足以包括本章将要回顾的那些哲学家和神学家，因为对他们所有的人来说，做人的体验都是其哲学思考的核心。他们也可能被称为"人格主义者"，只是这一术语可能意指着同美国的鲍恩及其追随者的人格主义过于密切的关 194
系。既然人格的范畴对于双方都是基本的，那双方就确实存在某种相近的关系，可是，鲍恩保留着一种唯心论形而上学的框架，而我们即将考察的这些思想家却不满于形而上学体系，他们认为这些体系歪曲了所体验到的人格存在的实在。另外，他们也可以被称为"存在主义者"，而且其中有些人常常也被这么称呼。可是这一术语对于其中的一些人，并不象对另一些人那么适合，也许最好还是把这批思想家视为后来全盛时期的存在主义的先驱。无论如何，他们当中的绝大多数人，与那些杰出的存在主义哲学家相比，属于较老的年龄组。

人格存在哲学家们代表着这么一类思想，这类思想不唯历史悠久，而且传播也很广泛。我们可以把它的不同成分追溯到犹太教和希伯来思想，或者帕斯卡和圣·奥古斯丁之类西方思想家，或者陀斯妥也夫斯基的小说和某些俄国宗教思想那儿。然而，我们必须考虑的最为直接的影响，是本世纪对克尔凯郭尔思想的重新发现。由于他死于1855年，所以他脱出了我们在本书中研究的范围。但在他死的时候以及后来很长一段时间，在他的祖国丹麦以外，他几乎没有引起什么注意。他确实也曾赢得过某种赞赏。例如在1883年，奥托·普莱德勒在总结了克尔凯郭尔的学说之后曾经评论说："当我们把这种坚定的一贯性同我们的新康德主义神学家们的折衷办法和模棱两可两相对照时，在这种坚定的一贯性当中确实有某种清新的东西，有某种威严的东西。"① 然而，克尔凯郭尔得到

① 《宗教哲学》，第二卷，第212页。

自己名下应得到的东西，确实只是在二十世纪，他对当代宗教思想的影响，怎么估计也不为过。克尔凯郭尔拒斥了黑格尔要构筑一个关于实在的理性体系的企图，他坚持认为，对我们主观地体验到的实在，是不可能进行理性综合的。抽象的思想形式无法把握具体的生存行动，生存的行动就其本性而言就是残缺破碎的、悖理荒谬的、不完全的。具体说来，通过理性的思想，或者通过固定的体制化宗教，绝没有通向基督教的道路。通向基督教之路，仅仅存在于热情的、内心的、主观的采纳之中。上帝与我们的有限生存是对立的，因为上帝与之有质的区别，而且不相连续。基督徒的宗教，还有它关于超越与永恒的上帝曾在某一特定关头以肉身显现的断言，远不是能以思辨哲学的语言来解释或辩护的，而在本质上就是反论悖理的，并且要求一种彻底的信仰抉择。

我们即将概述的这些思想家，在对人格存在的不同方面的强
195 调上，彼此之间歧异甚大，但是在他们的哲学中处于中心地位的，全都是这种不可消解的、人格的存在。对于冲突和悲剧的因素，有些人看得多些，有些人看得少些；一些人倾向于个人主义，而另一些人则主要关注人格存在的社会性；一些人十分接近生命与行动哲学，而另一些人则进一步背离了那种哲学；一些人似乎是固执地反理性的，而另一些人则寻求一种适合于人格存在的逻辑。我们将把他们分成四组来考察。第一组强调人与人关系的独特性和重要性，其代表为犹太教哲学家马丁·布伯和基督教神学家卡尔·海姆(第 57 节)。第二组包括西班牙哲学家米格尔·德·乌纳姆诺和约瑟·奥尔特加·乌·加塞特，他们可以说是处于生命哲学与存在主义之间的中途(第 58 节)。第三组收进了俄国人尼古拉·贝加也夫和谢尔基乌斯·布尔加科夫，他们吸收了现代西方哲学的各种思想，也吸收了他们祖国的宗教见解(第59节)。与之相距稍远的，是英国哲学家约翰·麦克墨雷(第 60 节)。随后是一点简短的讨论和评价(第 61 节)。

57. 对话的生命

M. 布伯，K. 海姆

在为1909年到1954年所写的论文集所作的前言中，马丁·布伯①(1878～1965)为我们总结了他的思想的发展。在其思想发展的第一阶段，他被一种神秘主义所吸引，这种神秘主义的目标是将有限的自我融合到无限者之中。但他很快就对这种神秘主义感到不满。既然神秘合一的体验是一种只能间歇地得到的体验，那么，在这些体验之间的间隔时间(这些间隔时间当然占据我们一生的绝大部分)渐渐就被视为更高级的时刻的准备。在那些更高级的时刻中，我们不再是现在这个样子的人，因为我们现在对于那与我们对立的东西是一无所知的，而且，我们独特的自我融入了那包罗万象的自我。因此，布伯认为，这种神秘主义是对生命之实在的一种逃避，因为它把日常生活视为真正生活的阴影。神秘主义者“背离了他作为一个人的生存，人通过受胎和出生，被安置在这种生存之中，以便在这种独一无二的人格形式之中生和死。”然而布 196
伯也认为，对他来说，通过这个神秘主义阶段是有必要的，而后他才能达到他自己的独特立场，这个立场就在于坦诚接受人注定要有的人格的存在形式，这个存在生活在与那同它对立者的对话之中，或者说生活在与它的“人与人的”关系之中。“对那个我被置于其中，置于它之前的存在保持真诚，这就是最需要的唯一的事情。”②

按照布伯的说法，人对于世界，可以采取两种基本态度，这两

---

① 1923年～1933年任法兰克福大学教授；1938年～1951年任耶路撒冷的希伯来大学教授。他同犹太复国主义运动的文化方面有长期的联系。

② 参见《指出道路》，第9～第10页。

种基本态度表达在两个基本词，或者不如说两个基本词组之中——“我-它”和“我-你。”从来没有一个“我”是脱离了同一个“它”或一个“你”的结合而自在地被使用的。而且，在说出这两个基本词组时，出现在其中的“我”在每一个词组中的意思是不一样的。“基本词‘我-你’只可能以全部的存在说出来。基本词‘我-它’不可能以全部的存在说出来。”①

布伯把“我-它”态度同他所谓的“经验”相联系——他在一种十分特殊的意义上使用“经验”这一术语，用来表示那些以某件事物为其对象的活动，例如我们知觉某事物，想象某事物，意欲某事物，思考某事物等等时候的活动。经验使事物对象化，而且它意味着与其对象的某种分离。正如我们已经看到的，“我-它”语言是绝不可能以完整的存在说出来的。当然，它是一种基本的语言，而且很显然，我们没有自己的这种有对象化作用的经验是不行的，没有从中产生出来的科学是不行的，如果我们要在这个世界上找到自己的道路的话。可是，假如一个人竟然仅仅依靠这一层次的态度生活，他就不再是一个人了。

另一方面，与“我-你”态度相联系的，是布伯所谓的“关系”世界，这也是一个他在严格限定的意义上使用的术语。“关系”被说成是“会见”或“相遇”。这不是一种主体对客体的关系，而是主体对主体的关系。这样一种关系是直接的，而且也是相互的，因为它包含一种反应，在经验中可能采取的那种超然的、客观的态度中，是不存在这种反应的。而且不仅如此，它还是一种完整的人的关系。

“我-你”关系的最明显的例子，是表现在相互对话中的两个人之间的关系。然而，布伯相信，在对话的层次之下，也可以存在一种同自然之间的“我-你”关系。例如，对一棵树，可以用很多或多或少是抽象的方式去客观地考虑它，但布伯认为，也可以同作为一

① 《我与你》(第二版)，第3页。

个整体的这棵树相见，“与它建立密切的关系”。① 这棵树不再是一个“它”了，而且同它的关系也是相互性的，尽管布伯并未宣称这棵树具有与我们类似的生命。用类似的方式，艺术家同他力图在其创造的作品中表达出来的那些精神形式，据说也处于关系之中。因 197
此，“我-你”态度可以把其范围扩大到超出他人，而且每一个“它”，就是一种时时可以变形为一个“你”的蝶蛹。

我们与之建立关系的形形色色的“你”，可以认为都构成了一个透视图，它的各条延伸线在永恒的“你”即上帝那里相聚。“每一个特定的‘你’，都是通向那永恒的‘你’的一束闪光”。② 那么，上帝也是一个人吗？布伯在他的书的新版后记中澄清了这一点。不论上帝可能是些别的什么，在“他在创造、启示和救赎行动中同我们人类建立了一种直接关系，从而使我们能够同他建立一种直接关系”③ 这个意义上，可以说他是一个人。

布伯用他所谓的“我们命定的崇高的忧郁”，来说明人生的较有悲剧性的一面。正如每一个“它”都潜在地是一个“你”，同样地，每一个“你”都能够，并且事实上都必然陷入一个“它”的地位。当我们不再对他人、不再对上帝直接说话，把他们变成了别的对象之中的一些对象之时，甚至连他人和上帝本人，也都会变成“它”。正如布伯所看到的，当代世界的种种病痛，来自不仅在人与人之间，而且在人与上帝之间，对于人的本质上是人格性的性质所造成的伤害。于是布伯成了这样一个先知，他宣布：“对这个时刻来说，希望取决于对话的直接性之复兴。”④

布伯虽然是一个犹太人，但他对于最近的基督教神学已发生

① 《我与你》（第二版），第7页。
② 同上书，第75页。
③ 同上书，第135页。
④ 《指出道路》，第228页。

了重要的影响，我们可以举出卡尔·海姆①（1874～1959）的著作作为这方面的例子。在较小的程度上，布伯的影响也可以在巴特、布龙纳和蒂里希等彼此不同的神学家那里找到，但是与布伯本人同属较老一代人的海姆，在思想方面特别接近这位犹太教哲学家。

海姆首先是一位护教论者，他认为最重要的是要捍卫这一条信仰，即对一个超越的上帝的信仰。“在同天上的上帝紧密相连的人，与另一个对此联系一无所知的人之间，有一种鲜明的对照，它比把人与人分开的所有别的对照都更加深刻。”② 在一生的各个不同时期，海姆都不得不捍卫自己的信念，以反对与之不同的敌对的信条。有时候，他必须捍卫它，以反对我们这个倾向科学思想的时代的世俗主义，有十二年之久，他不得不捍卫它，以反对罗森贝格之流宣传的上帝纯粹内在于种族精神之内的纳粹的上帝观。海姆清楚地看到，谈论上帝的“在上”或“在外”，不论作什么字面解释，都已
198 经由于现代宇宙学而变得无意义了。他也同样看到，对于同现代世俗思想妥协毫无兴趣的纯粹的固守经典主义或者新正统主义，很难为宗教事业服务。因此，他开始用这么一种方式来重新表述对超越上帝的信仰，这种方式对于当代思想是易于理解的、有说服力的。

海姆认为，宗教信仰必须置于一个科学范围之外的基础上，而且他在人格存在之中，在布伯描述的“我-你”关系的世界之中，发现了这个基础。科学采取的是“我-它”态度，它向我们显示的是客体的世界。所以它仅仅向我们显示了世界的一个侧面，因为，我们同时还生活在一个人与人关系的世界中，它是不能被客体化的。布伯认为，与自然建立一种“我-你”关系是可能的，但是海姆则更进一步，他主张一种泛心灵主义的学说。每一样东西都有生命，因此在每一样东西中，都有某种无法客观地把握住的因素。

海姆对于人格存在哲学的独特贡献，在于他引进了多种空间

① 1914年～1920年任闵斯特大学教授；自1920年起任杜宾根大学教授。
② 《超越的上帝》，第26页。

的概念。欧几里得空间并非唯一的一种空间，这在现在是众所周知的。海姆在广义上使用“空间”这个术语来表示关系的体系，并且谈到了其结构不同于几何空间秩序的空间。于是，“我-它”世界和“我-你”世界就被表现为两种独特的空间。我们自己处于两种空间之中。

这就提出了调和对待世界的科学态度与精神态度的一种方法，因为，在一种空间里是不可能的事情，在另一种揭示了新的维度的空间里也许会成为可能。例如，在二维空间里，通过一条给定直线之外的任意一点，只能画出一条与第一条直线永不相交的直线；但在三维空间里，则可以画出任意数目的与第一条直线永不相交的直线。“在迄今所知的空间里被排除的第三者，在新的空间里并不被排除。它被包含在种种维度可能性的扩大了的范围里，这种新空间在自身之内包括着这些维度可能性。”[1]

在此，海姆又往前走了一步，他主张：物理空间和人际空间都同样包容在一种原型空间之中。这种原型空间据说是超越极性的空间，因为在它当中，作为物理空间和人际空间特征的极性被克服了。上帝之存在乃出现于超极性空间之中，在这一概念里面，海姆宣称发现了超越观念的一个意义。上帝并非在字面上、在三维物理空间里的“在上”，而是处于超极性空间的新维度中。的确，不 199
能证明有这么一种超极性空间。它是在信仰的生活中被揭示或者启示出来的，这种生活可以理解成一种更充实的生命，它打开了迄今未知的存在的维度。在超极性空间里与我们相见的上帝，是一个“你”，或者不如说，他就是“一切存在物的那个永恒的‘你’，”[2]那个超越极性的“你”，他同我们有一种人格的关系，这种关系摆脱了我们同那些极性的“我-你”空间里的有限而排他的“你”的关系所具有的种种局限。

① 《基督教信仰与自然科学》，第150页。
② 同上书，第216页。

58. 两位西班牙的行动主义者

M.德·乌纳姆诺，J.奥尔特加·乌·加塞特

关于米格尔·德·乌纳姆诺①（1864～1936），十分熟悉他的约翰·A·麦克凯曾经说过，在某种意义上，他"是存在主义者当中最为坦率和最为彻底的一位"，而且，"正如陀斯妥也夫斯基体现了俄罗斯的灵魂，他也用十分相同的方式体现了西班牙。"②就麦克凯所说的第一点而言，如果我们理解的"存在主义者"的意思，是指他将真理视为对完整的人的关切，而不仅仅是对理智的关切，那么乌纳姆诺肯定是彻底献身于这种观点的。然而值得注意的是，一些最近的哲学史家，其中包括波亨斯基和阿巴格纳诺，宁愿把乌纳姆诺同生命与行动哲学家归在一类，而不是同存在主义者归在一类，而且，正如我们已经提到的，③也许最好是把他视为行动主义哲学与后来发展了的存在主义之间的中介人物。就麦克凯所说的第二点而言，乌纳姆诺的灵感主要得自西班牙传统，而且他把自己视为某种现代的堂吉诃德。然而我们在此也可以注意一下，乌纳姆诺十分熟悉克尔凯郭尔，在这位丹麦思想家的名字获得现在这等名气以前很久，乌纳姆诺就写到了他，而且，在堂吉诃德与克尔凯郭尔的那位对不理解入了迷的"信仰骑士"的形象④之间，我们也许会发现某些相似之处。

正是在关于堂吉诃德的一处讨论中，我们发现了下面这一段

---

① 1892年～1921年在萨拉曼卡大学任教授，1901年～1914年任校长；1921年～1930年由于政治原因被放逐。

② "米格尔·德·乌纳姆诺"，载于《基督教与存在主义者》，卡尔·米切尔逊编，第47页。

③ 参见本书前面第195页（系指原书页码——译注）。

④ 参见《恐惧与战栗》，第115页。

话，在这段话中，乌纳姆诺对自己的反理智主义和行动主义立场作了毫不妥协的表达："不是理智，而是意志，创造了我们的世界。任何东西只要能满足浩大的渴望，结出丰饶的成果，在此程度内它就是真理；任何东西只要窒息了高尚的冲动，产生了不育的妖怪，那 200
么它就是虚假。导致活生生的作品的每一个信条，都是真实的信条，正如导致死亡行为的每一个信条都是虚假的一样。生命是真理的标准，而逻辑只不过是理性的标准。如果我的信仰使我去创造生活或增进生命，关于我的信仰，你还要什么进一步的证明呢？如果数学危害生命，那它就是谎言。如果在跋涉中你因干渴而濒临死亡，你看见了一种我们称为水的东西的幻象，而且你冲向它，你开怀畅饮，解除了你的干渴，并且恢复了精力，那么，那幻象就是真的，那水就是真正的水。"①

这是一种实用主义，但不是那种根据实际效果来筛选和批评信仰的实用主义。这是一种主观得多的实用主义，在其中，信仰的意志被过分地强调出来，而梦想与现实之间的区别也被模糊了。哲学不是对客观真理的不偏不倚的理智探索，它归根到底表达的是进行哲学思考的人们活生生的渴求与感受——这些具体的人有血有肉，他们在进行哲学思考时，不能不"并非只用理性，而且还要用意志，用感受，用血用肉，用整个的心和整个的身。"②在我们对生命本身的情感中，哲学有着非理性的根基。

但是生命具有其悲剧的特点，因为理性不能证实心灵的信念，甚至可能与之相矛盾。然而，我们不能废弃这些信念，因为若无信念，生命就不能得到支持。不仅如此，这些信念的基础，正是远比理性宽广的生命本身。因此，我们必须继续肯定它们，凭靠它们生活，即使它们是非理性的，即使它们与理性发生冲突之时，也应如此。"在心中的价值面前，理性不起什么作用。因为理性只不过就

① 《堂吉诃德评注》，第114～115页。
② 《生命的悲剧意义》，第28页。

是理性——也就是说，理性并非一贯的真理。”[1]象德尔图良和克尔凯郭尔一样，乌纳姆诺认为，不受理性支持的信仰，必须在理性面前维护自身。信仰，就是吉诃德式的。*

在乌纳姆诺的信仰概念中处于核心地位的，是个人对于自己不朽的信念。尽管理性的怀疑主义结论不断使这个信念遭到怀疑，但这个信念还是一直不断地在行动中肯定自己——我们必然这样地生活，以便配得上不朽，而且，假如只有消亡等待着我们，那么，至少宇宙会已显示出是不公正的了。所以，信仰在受难和奋争中维持着自身。乌纳姆诺说：“受难是生活的实质，是人格的根基。”[2]通过受难，对于不朽的个人主义信仰，扩展为对活着并力求活下去的一切东西的同情与爱心。它向外扩展，迄于上帝，上帝就是在每个个人的生命中受难并与之一起受难的宇宙生命或宇宙意识。乌纳姆诺相信，宇宙有某种良知；它就是一个包围着我的人格，它在生活，在受难，在爱，在要求着爱。

201 因此，乌纳姆诺的信仰，是一种宗教信仰。他的宗教，不是一种平和与顺从的宗教，而是一种奋斗与行动的宗教，它在怀疑与不确定之中维护着自身；他的上帝是一个在受难和奋斗的上帝，首先为受难的基督所象征。

象乌纳姆诺一样，约瑟·奥尔特加·乌·加塞特[3]（1883～1955）处于实用主义与存在主义之间。他也告诉我们，理智从属于生命：“除了作为生命的工具而自然增长的实在性之外，理智、科学和文化不具有任何别的实在性。”[4]要不这么相信，那就只是“理

---

[1] 《生命的悲剧意义》，第14页。

* 意为充满幻想的理想主义的。——译注

[2] 同上书，第205页。

[3] 马德里大学教授，西班牙内战后出国，任教于南美洲和葡萄牙。1946年返回西班牙。

[4] 《人与危机》，第112页。

智主义的愚蠢”，它恰恰毁掉了理智本身。即令是我们对事物的认识，也不是一种对于事物自身(如果人们竟能谈论事物“自身”的话）的冷漠的认识，而只是以人为中心的认识。人被投入到事物组成的环境之中，“人感到自己失落在其中，搁浅在其中，他别无选择，只能为它们创造一种存在，为它们也为自己发明出一种存在。”① 人必须这样做，因为他不得不同它们相处，不得不去发现，有了它们他能做些什么，从它们那里他能期待什么。

然而，理智从属于生命，并不意味着应该轻视理智。如果说理智主义会导致一种无用的迂腐空谈，那么，绝对的唯意志论也是同样危险的，因为它意味着人不去指导自己的环境，反而为环境所奴役，不再成为人自身。生命在陡峭的悬崖边缘上度过，人可能从这边滑下来，也可能从那边滑下来。我们思考是为着生活，可是如果我们思考得不好，我们就不能生活得很好，而且，我们为来自我们的真正人性的变动而受苦。要与自己和谐相处，我们就需要种种信念，这些信念，我们是能够怀着一种个人内心的真诚之感来持有的。

在历史中，有这么一些危机时刻，那时候，这样的信念似乎衰落了。在这种时刻，人必须退回自身之中，经历一种彻底的、甚至是悖理的思想变化。“他必须放弃自己持有的虚假立场，走向自身，返回自己内心深处的真理，那才是唯一坚实的基础。”② 一个古典的例子，就是罗马文明的崩溃及其被基督教所取代。按照奥尔特加·乌·加塞特的说法，原始基督教的信息可以这样来表达：“否定你迄今为止的过去吧，证实你的真相吧，承认你已迷途吧。从这种否定中产生的，就是那即将被造的新人。”③ 奥尔特加·乌·加塞特认为，我们也可能正生活在一个危机时代，在这个时

① 《人与危机》，第107页。
② 同上书，第151页。
③ 同上书，第151页。

代，从文艺复兴以来延续至今的现代世界，也许正在让位给某种别
202 的东西。他劝告我们进行一种新的思想变化，退回自身之中，站
到我们内心深处的真理之上去。这样，现代的各种信念将会成
形。

可是，成为什么形态呢？奥尔特加批评了基督教，因为它在生命之外去寻找永恒至福来为生命的合理辩护。他也同样批评了种种世俗的文化学说，因为它们以为生命所以存在就是为了创造文化价值。他坚持认为，与此相反，生命因其本身的缘故就是有价值的，生命力本身需要作为一种价值而恢复原有的地位。“如果要反对那种传统，如果要看看不说‘生命为了文化’而说‘文化为了生命’会发生些什么，对于站在现代历史最尖锐的危机之中的一代人来说，这难道不是一个有价值的主题么？”①

因此，奥尔特加的“存在主义”（如果可以这样称呼它的话），具有一种强烈的生物学的气息。上帝本身似乎也成了具体化在各个个体生存中的生命之总和，每一个个体生存都有它自己在世界上的角度。上帝并不拥有某种他自己才有的超越的普遍的观察点，他只“满足于运用每一个观察点，以他自己的无限的生命力，恢复并协调着我们所有的一切视界。”上帝“象征着那生命的洪流，宇宙通过它的无限的河网而逐步前行，从而连续不断地沉浸在生命之中，并为生命所崇奉，也就是说，为生命所发现，所爱慕，所憎恨，痛苦地忍受和愉悦地享受。”②

① 《现代的主题》，第70页。
② 同上书，第95页。

59. 俄罗斯传统

N.贝加也夫，S.布尔加科夫

尼古拉·贝加也夫[1]（1874～1948）在返回俄国东正教会的怀抱以前，曾经是一个马克思主义者。虽然他的哲学自由地利用了西方思想，但他宣称，它的根基乃在俄罗斯宗教思想的潮流之中，这些潮流在俄罗斯人民的历史中已经流淌了很长的时间。关于俄国的基督教，他宣称，“在其中可以发现比西方基督教中更多的自由、更多的人类弟兄之情、更多的仁慈、更真的谦卑和更少的权欲。在其外表的教阶等级制度后面，俄国人在心灵至深之处，一直是反等级制的，几乎是无政府主义的。在俄国人的生活中，有某种不属于决定论领域的东西，某种几乎没有被西方人较为理性地决定了的生命所把握住的东西。”[2]

按照贝加也夫的说法，“认识具有感情的特点。它是一种为了 203
取得意义而进行的精神斗争。”[3] 所以，也象乌纳姆诺一样，贝加也夫认为，哲学是由整个的人进行的活动，是自觉或不自觉地由哲学家的意志和情感所形成的。换言之，哲学关注的是具体的智慧，而不是抽象的认识。“哲学是对智慧之爱，是人心中的智慧之展现，是要突破重围进抵生存意义的创造性努力。”[4] 他甚至说，选择哪一种哲学，取决于哲学家本人的精神，决定于抉择和感情，而不决定于理智。贝加也夫说过：“我把我自己的哲学定义为主体的哲学、精神的哲学、自由的哲学；它是二元地多元主义的、创造性地运动的、

---

① 俄国革命后受任为莫斯科大学教授，1922年被驱逐，大多数时间住在法国。

② 《俄罗斯思想》，第253～255页。

③ 《开端与终结》，第37页。

④ 《人的命运》，第5页。

人格主义的、末世论的。"[1]我们来简略地考察一下这些与众不同的特征。

象本章所考虑的其他哲学家一样，贝加也夫赋予主体以高于客体的首要地位。实在(可以说)是在主体的生活中位于我们后边，而不是在客观的世界中伸展在我们前边的。"再没有什么错误比混淆客观性与实在性这个错误更大了。客观的东西，是最不实在的东西。"[2]象奥尔特加·乌·加塞特一样，贝加也夫认为，对人来说，危险在于通过成为自己创造的客观世界的奴隶而可能丧失自己，但是贝加也夫比我们迄今所考察过的任何思想家都走得更远，他讨厌客观化，把客观化等同于人的堕落。因此，在对真理与实在的探求中，我们必须从客体转向主体的生命。

主体的生命就是精神，精神的特征是自由，它与客观世界的决定论相对立。正是在精神这个层次上，我们有了对于上帝的认识。作为精神，上帝不同于任何客观事物，我们不能用推论的理性证明他的存在，推理只是在同客体的关系中采用的。上帝甚至不是客观化世界的创造者。他是在人格生存的深处被直觉地认识到的。在此我们会注意到贝加也夫的上帝观与克尔凯郭尔和巴特主义神学家的上帝观之间的一个区别。贝加也夫的哲学中虽然也有不连续性的地位，但这并非上帝与人之间的不连续性，而且上帝并非全然相异者或者与人有质的不同。恰恰相反，他坚持认为，人身上有一种不可磨灭的神明般的因素。"信仰上帝的一个唯一的理由，就是人身上存在神的因素。假如上帝对之启示自身的人，竟是一个毫无价值毫无意义的造物，在任何方面都与那启示自身的唯一
204 者无法相通，那么，启示这一观念本身就变得毫无意义了。"[3]当然，人身上具有神性因素的观念，又是东方基督教的典型观念。

---

① 《开端与终结》，第51页。

② 同上书，第53页。

③ 同上书，第234页。

现在我们可以看出贝加也夫哲学的二元论特征，即导致他否定任何一元论观点的不连续性的因素。以鲜明的差异彼此对立的，是精神的王国，它就是实在，是从主观上把握的，是自由的，是有创造性的，是有推动力的；而客观世界，即有时所称的存在的王国，则是一种凝结了的世界，它仅仅是现象性的。但是留给我们的，并不是这种完全的对立，因为现在，必须把贝加也夫思想中的末世论因素也考虑进来了。他告诉我们，俄罗斯哲学所重视的是终结，而不是开端。通俗的末世论把这个观念中的深刻的精神真理客观化了、歪曲了。正如贝加也夫所理解的，这个观念所意指的，是要拯救这客观化了的秩序，是要把它改造成精神性的秩序。这不是一个自动的过程，而是我们可以自由地、创造性地在其中发挥作用的过程；它不是一种稳步的前进或进步，而是很可能出现干扰和倒退；它并不仅仅属于终结之时，而是在连续不断进行着。"在一个人生活中的每一个时刻，所需要做的事情，就是结束旧的世界，并开创新的世界。"①

虽然我们已经注意到，贝加也夫与前一节讨论的两位西班牙思想家之间有某些类似之处，我们还应该注意，贝加也夫的方法比起他们的方法来，个人主义色彩要少得多。在肯定人生本质上的社会性方面，贝加也夫更加接近布伯；而且他还会说这是一种俄罗斯的特点。他说："哲学认识具有个人的特征，而且它越具有个人人格性，它就越重要。可是，认识的个人特征，并不意味着人格之孤立，人格是在同人、同世界的交流和联合中逐步认识事物的。认识既是个人性的，同时又是社会性的。"②

贝加也夫宣称，他的思想的根基，乃是俄罗斯的宗教传统，所以我们在结束本节的时候，可以来看看俄国神学家谢尔吉乌斯·

① 《开端与终结》，第254页。
② 同上书，第39～40页。

布尔加科夫[1]（1870～1944）。他的一生十分类似于他的朋友贝加也夫的一生——就是说，他曾经是一个马克思主义者，后来返回了正教会，并在流放中度过了生命中的许多时光。可以在多大程度上把他的思想作为俄国教会的代表，这是有疑问的，因为他的著
205 作于1935年遭到了莫斯科大主教的谴责。然而，进行这种谴责的动机，也许更多的是政治上的而不是神学上的考虑。

布尔加科夫向我们保证，东正教的基督教，并不象西方那些理性主义头脑常常想象的那样，是呆板僵化的遗迹。在谈到教会时，他说，它不应被视为一种机构，而应被视为一种生活；同样，在论及自己教会的信仰时，他说，它只有最小限度的不可或缺的教条，而且，信仰不是一种教义，而是生活本身。在这两个问题上，他在说明自己的立场时，都引进了一些西方神学所不熟悉的概念。

一个是"共存"(sobornost)的概念，他把这个概念定义为"共同存在的状态。"这被说成是正教会的与众不同的标志，既区别于罗马天主教的权力主义，又区别于新教的个人主义。在外部意义上，"共存"意指一种理事会体制的教会，即由普世宗教会议组成的教会，既同君主制的机构对立，又同个人构成的集合对立；在内部意义上，"共存"表达了"把信徒结合起来的爱心之中的自由。"[2]这种活生生的、直接的结合，被说成是正教的灵魂，而且，同贝加也夫一样，布尔加科夫也认为，只有在这样一种人与人的联合中，才有可能接近真理。

另一个概念是智慧(sophia)。这是上帝与人所共有的原则，也是使得上帝启示成为可能的人身上的神性因素。向智慧启示出来的真理，是"真理中的生命，而不是一种抽象的、理论的认识。"[3]

---

① 他先在莫斯科和辛菲罗波尔执教，1923年离开俄国。1925年，他在巴黎创办了正教神学院，逝世前一直领导该院。

② 《正教会》，第75页。

③ 同上书，第77页。

启示被说成是对话、谈话、交流、会谈。“启示是‘面对面’地发生的一种人格的行动。”[1] 然而，从布尔加科夫对社会性的坚持中，我们可以想到，尽管启示是人格性的，但却不是个人主义的，而是在团体经验中逐渐积累并结为一体的。

当然，布尔加科夫绝不是无政府主义者，他既相信教会的教阶秩序，又相信其基本教义表述。然而，他用以解释教会及其信仰的内在意义的方式表明，对于俄国教会的神学来说，人格的和生存的范畴绝不是陌生的。

60. 人格者之形式 206

J. 麦克墨雷

在某些方面，约翰·麦克墨雷[2]（1891～1960）多少是背离了本章迄今所考察的著作家们的，正如他背离了英国哲学的主流一样。他承认，在既定的哲学传统崩溃之后，必须寻求新的思想方式，他还进一步承认，哲学家必须注意的是人格存在，在这些方面，他同前述著作家们站在一边。“当前的文化危机，是人格者的危机”，[3] 正是人格者构成了哲学的紧迫问题。不过，对前边评述的一些著作家，最好称之为先知，麦克墨雷却决心维持一个哲学家的身份。诗歌、戏剧和悖论，各有各的用处，但它们都不是哲学。面对着人格者的危机，哲学的任务就是要揭示人格者的形式。

以往，西方哲学力图把自我设想为要么是一种实体（物质的物性实体是其类似物），要么是一种有机体（植物或动物的活的结构

① 参见布尔加科夫为专题论文集《启示》写的文章，J·拜里与H·马丁编辑，第127页。

② 1928年～1944年任伦敦大学教授；1944年～1958年任爱丁堡大学教授。

③ 《作为行动者的自我》，第29页。

是其类似物)。这些概念都已在批评面前垮台了,而且麦克墨雷认为,依靠这些类比,我们永远也无法对自我得到恰当的理解。我们必须把自我直接作为一个人来考虑,因为,自我的独特的特点,就在于要成为有人格的东西。麦克墨雷宣称,实际上,只是靠着从人格的自我这个包容更广的概念中进行抽象,我们才逐步形成了对于有实体的东西和有机的东西的理解。

麦克墨雷相信,传统哲学的错误,就在于以"我想"——以自我为主体——为出发点。麦克墨雷提出了替代办法:以"我做"——以自我为行动者——为一个新的、更适当的出发点。思想是从行动派生的,麦克墨雷声称,如果我们承认实践的东西至上,那么就有可能克服理论思维难以对付的种种二元论了。因为,当我们从行动的观点出发,一种新的逻辑形式就出现了——这是人格者的形式,是一个统一体,在其中,肯定的东西包含着自己的否定,以之作为一个必须的成分。行动本身就包含着作为自己的否定的纯过程,因为,假如我们从行动中抽出了它的有意图的特征,它就只表现为事件的过程了。他论证说,从行动的观点来看,我们必须设定,世界本身不仅是一个过程,而且是一种行动,因此,"从实践至上出发的论证,稳步地向着信仰上帝的方向移动。"①

207 《作为行动者的自我》的续篇,是《处于关系中的人》,因为象布伯一样,麦克墨雷认为,孤立的自我是一种不真实的抽象。正是在对人格自我之联合的这种考虑中,他陈述了自己关于宗教功能的观点,这种观点在他关于世界是一种行动的思想中已有所预示。宗教是人格生命所特有的,在动物中不存在跟它类似的任何东西。它赞美并表达了人在伙伴关系中的统一,而这又只有在一个由统一的意图告知了上帝乃是最高行动者的世界中,才是可能的事情。

① 《作为行动者的自我》,第221页。

61. 对人格存在哲学家的评论

凡读过布伯、乌纳姆诺和贝加也夫等人的著作的人，不可能不对他们的人生智慧留下深刻的印象。在他们的著作的几乎每一页上，都有着对我们每个人在日常生活中具体碰到的真正属于人的难题的振聋发聩的深切洞见。随着同情与理解，一个完整的新世界展现了出来——这是一个人格关系的世界。在我们这样一个如此专注于事物及其抽象关系的时代，这些作家为将我们带回我们本质上的人格性质中去，做出了巨大的贡献。就连他们当中某些人的个人主义，作为对我们这个时代的非人化的团块性生存的抗议，也是可以谅解的。这些作家教导我们的伟大真理是：我们应当考虑人格的领域，而且我们不能根据除了人格者自身以外的任何东西去理解它，也就是说，只能根据我们自己的人格生存去理解它。

然而同时我们也发现，本章引言性的一节所提出的主张，即最好把本章所考察的大多数作家称为"先知"而不是"哲学家"，是很有道理的。或者，也许我们该称他们为"预言家"，即有远见的人。从哲学和神学这两方面，我们无疑应该期望得到某种形式结构，因为它们是反思性的学科，不同于诗歌或者虔敬文学。乌纳姆诺自己就这么说过："哲学所回答的，是我们要形成一个关于世界关于人生的完整而单一的概念之需要。"① 明智而可靠的见解，倘没有得到某种形式上的统一性，就不能成其为一种哲学或一种神学。关于我们所考察的这种哲学家，约翰·麦克墨雷曾抱怨说：虽然他们抓住了真正的问题，但他们"却没有找到任何适合于这个任务的形式分析"② 这种抱怨是颇有道理的，正是由于这个原因，我们把这些 208

① 《人生的悲剧意义》，第2页。

② 《作为行动者的自我》，第27～28页。

哲学家称为“存在主义的先驱”，而不是“存在主义者”，因为他们当中，没有一个人达到了我们在海德格和萨特那里看到的那种详细的生存分析。例如，围绕着奥尔特加·乌·加塞特思想中的生存论因素，有一种晦暗的色彩，而这可以归因于他缺乏对生存的分析。

当然，某些人格存在哲学家也许会回答说：我们所指的那种分析，杀死了他们希望我们去面对的活生生的人格实在。事实上，这正是对海姆提出的指责，海姆最少受到上一段所陈述的批评路线的影响。海姆依靠自己的多种空间理论，确实在努力为布伯的“我-你”哲学提供某种形式框架。但是布伯哲学的拥护者们宣称，海姆歪曲了它。例如，莫里斯·弗里德曼断言，海姆“把‘我-你’哲学系统化到了这个地步，以致它具有了‘我-它’关系所特有的依赖抽象实在性的明显特征。”① 然而，对海姆的真切的批评，不是他曾努力为人格存在哲学提供一种形式结构，而是他选择了一种非常不幸的方式去从事这件工作。要根据空间之类极其非人格性的东西，去说明人格生存的结构，肯定是不可能的。如果我们要了解空间，我们可以去找数学家和物理学家，而不是去找神学家；如果海姆告诉我们，有一些“空间”属于与几何学所研究的不同的层次，这只能是比喻或类比，也许对说明某个问题十分有用，但却肯定没有海姆想要赋予它的那种价值。然而，海姆努力的失败，并不排除用更为恰当的术语对人格生存结构进行形式分析的可能性。

对于我们所考察的这些思想家当中的某些夸张说法，人们也应该持批判态度。他们坚持人格存在的重要性和不可消解性，这是正确的，但是他们在捍卫人格存在时有时却走了极端。一个明显的例子，就是贝加也夫对客观化的攻击和把客观化等同于人的堕落。也许，比这更加严重的是非理性主义甚至反理性主义，它在乌纳姆诺的思想中尤为引人注目。批判一种抽象的理智主义，提醒

① 《马丁·布伯》，第271页。

我们说人远远不止是一种认识性的存在，甚至主张在理智面前掩盖起来了的某些事物可以在感受或奋争中被揭示出来，这些都是有道理的。但是，如果人们开始诋毁理性，或者宣称一旦理性与我们的个人欲望冲突，则它就是说谎者，那么，这就走过头了。应该承认，理性并非人之全部，它的过分要求有时需要加以抑制，但是 209
另一方面，它又是人格生命中必不可少的因素，如果没有理性因素来筛选、指导并批判我们的情感和欲望的话，生命就会成为低于人格的东西。一种人格存在的哲学，不需要也不应该全然不顾理性，可是不幸的是，在这种哲学的一些拥护者当中，却出现了这种倾向。具体说来，生活无疑有其自身的矛盾、荒谬和不连续性，而且，我们可以正面评价害怕抽象的理性主义会掩盖这些特点的这么一种担忧；可是，如果害怕误用理性的担忧开始攻击理性本身，那么它就变成一种病态的恐惧了。

对于宗教思想来说，人格存在的哲学显然是十分重要的。正象生命与行动的哲学一样，人格存在的哲学表明了：宗教是属于整个人的事情，宗教信仰同理智信念不是一回事。但是人格存在的哲学所采用的，是精神性的而不是生物学的范畴，并以人格，而不是以生命或行动，作为自己思想的核心。在为人格存在要求一种独特的领域时，这种哲学揭示了理解宗教的新方法，即把宗教理解为本质上是人格性的活动。我们已经看到，存在哲学的各种见解，在运用于宗教问题时可以采取各各不同的方向。信仰可以被视为堂吉诃德式的、似非而是的、与理性割裂的、即令与理性对抗时也应维护的（乌纳姆诺）；信仰也可以因人身上的神性因素而成为可能（贝加也夫）；也可以认为调和信仰与自然科学的说法十分重要（海姆）。在后面关于巴特主义神学和存在主义的章节中，我们将会看到这些见解是如何进一步发展的。

210 # 第十三章　宗教意识与现象学

62.对宗教意识的探索

在这一章里，我们将要考察这样一批思想家，他们彼此之间只有十分松散的关系。然而把他们放在一起比较便于研究，因为他们所有的人都以几种不同的方式，在研究宗教问题时采用了一种基本上是描述性的方法。他们从事于探索和描述可见于宗教信徒体验中的宗教意识的主要特征。这种方法看来似乎同已经考察过的宗教心理学的方法相似，但是它与宗教心理学方法的不同之处，在于它撇开了后者的自然主义前提，它自身的兴趣更多的是描述宗教态度，而不是宗教信念的起源问题。另一方面，由于这种方法的思辨态度，它也有别于对宗教的实用主义和行动主义说明。

很多人都会同意把施莱尔马赫称为十九世纪最伟大的神学家，而且我们即将考虑的这些观点，在一定程度上都可以视为施莱尔马赫所开创的传统之继续与发展。为了反对十九世纪初期盛行的正统主义和理性主义，施莱尔马赫在他所谓“对无限者的感觉和兴趣”，① 或者用后来的更著名的词语来说，在“绝对依赖的感受”中，② 找到了宗教的本质。“感觉”、“兴趣”和“感受”等词语可能会引起误解，因为施莱尔马赫心目中所指的，并不只是一种盲目的激动，而是一种有感情色彩但仍然带有某种不明确的理解在内的态

① 《论宗教》，第39页。
② 《基督教信仰》，第12页。

度或者心理状态。在施莱尔马赫看来，教义并非宗教本身，但它通过理解力的反思而使暗含在宗教感性中的东西明确了。因此他的神学常常被称为“意识的神学”(Bewusstseinstheologie)。卡尔·巴特对此作了非常简洁的总结，他说：在施莱尔马赫的神学中，“基督徒虔诚的自我意识沉思着自身并描述着自身。”① 211

多少有些类似于施莱尔马赫所开创的神学传统，二十世纪也兴起了这么一种类型的哲学，它把精确描述有意识的自我之体验作为自己的任务，而且还制定出了一套明确的方法以完成自己的目标。这就是埃德蒙德·胡塞尔及其追随者的现象学。虽然胡塞尔本人的兴趣主要是逻辑以及哲学的技术问题，但他的门徒们很快就开始在各个经验的特定领域中的特殊问题的研究方面运用他的方法。这些领域之中也有宗教领域，而且在神学中，现象学作为一种研究方法至今一直很有影响。

在以下各节中，我们首先将考察英国人类学家R.R.马雷特对原始宗教意识的描述(第 63 节)。然后，我们将转向鲁道夫·奥托关于人类对神圣者体验的经典解说——值得注意的是，胡塞尔本人把这个解说视为现象学方法在宗教问题上的高超的应用，然而奥托似乎是独立工作的，并未明显地参照胡塞尔的方法，尽管他与胡塞尔事实上在哥廷根大学是同事（第 64 节）。然后我们将撇下专门的宗教问题，进入哲学领域去遨游一番，这样我们能够把握胡塞尔现象学的一些原则，这些原则对后来的神学和宗教哲学是很有意义的(第 65 节)。返回宗教问题之后，我们将看看迈克斯·舍勒尔等人是如何在这个领域内明显地应用现象学方法的(第 66 节)。结尾的一节，将把我们在几处概述的结果汇总，并指明进一步的发展路线(第 67 节)。

① 《新教思想：从卢梭到利奇尔》，第338页。

63. 原始宗教意识

R.R.马雷特

在英国人类学家罗伯特·拉努尔夫·马雷特[1]（1866～1943）的思想中，我们发现，对原始宗教的研究有了一个新的方向。1902年，马雷特曾是专题论文集《人格唯心主义》的一名撰稿人[2]，而且，象他的合作者们一样，他宣布自己既反对自然主义，又反对思辨唯心主义。因此，马雷特提供给我们的关于宗教起源的解释，既
212 不是自然主义的，又不是形而上学的。他说过，他所追求的，"更多的是描述，而不是解释"，他把注意力集中于"对初级宗教作心理分析"，他的目标，是要"把离我们现代人的宗教体验如此遥远的那么一种宗教体验，翻译成我们的意识的这么一种语言，以便最好地使所翻译的那种东西的性质，能够显现出它自在的本来面目。"[3]

在马雷特的解说中处于核心地位的，是"玛纳"这一观念。这个词（mana）来自太平洋地区，但是它所代表的那种观念，据说在原始民族中普遍存在，因此，这个词本身已经被广泛应用于某种类型的宗教体验，这种宗教体验也可以用北美原始部落的奥伦达（orenda）和瓦堪达（wakanda），非洲部落的姆龙古（mulungu）等等来表示。那么，玛纳是什么呢？马雷特引用了英国传教士R.H.科德林顿主教的话，科德林顿把玛纳描述为"完全不同于物质力量的一种力量，它以各种各样的方式起作用，可以行善和作恶。"[4]据认为这种神秘力量依附在范围广泛的自然物体，人工制品，甚至人的

---

① 牛津大学教授。
② 参见本书前面第54页。马雷特的文章题为《伦理中的根源与效用》。
③ 《宗教之开端》，第23～28页。
④ 同上书，第104页。

身上，战争的胜利，农业的丰收，行猎的智勇等等，都被归因于它。玛纳的否定方面是塔布。*拥有玛纳的东西就是塔布，就是说，不应当随便接近它，免得它的力量以一种有害的、破坏性的方式爆发出来。

关于在其中发现了玛纳的那些人的精神状态，玛纳告诉了我们一些什么呢？根据马雷特的说法，隐藏在玛纳后面的，更多的是一种情感态度，而不是一种观念——虽然毫无疑问，这种情感态度包含着一些最终可以概念化的因素。他说："野蛮人的宗教是这么一种东西，它更多地是跳舞跳出来的，而不是思考想出来的；它在种种有利于情感的与原动的过程的条件下发展着，而形成观念的过程相对来说则一直处于停滞之中。"① 正是在这一点上，马雷特与关于原始万物有灵论的理论发生了争执。他认为，比如泰勒就对事情作出了一种过于理智化的说明，泰勒在论述原始宗教时，把它当成似乎首先是一种信念的事情似的。然而应该记住的是，泰勒是有意着手考察原始宗教的理智方面的，而且他完全意识到：原始宗教的信念是与有力的感情状态密切相关的。不论怎样，马雷特认为，在玛纳中，我们得到了关于宗教的前万物有灵论阶段的证据，这是一个情感支配着思想，或者说思想和反思尚未从情感中出现的阶段。

马雷特说："在所有的英语词汇中，'敬畏'一词最贴切地表达了基本的宗教情感。"② 所以，正是敬畏构成了原始宗教意识的核心，也是人对其环境中隐蔽的神秘力量的反应。马雷特告诉我们，213
靠着这个"敬畏"，他理解到的东西远比纯粹的恐惧要多得多。宗教并非起源于对未知事物的恐惧，而且马雷特不同意表达在佩特罗尼乌斯的这句名言中的观点：Primus in orbe deos fecit timo-

* Tabu，亦作 taboo，意为"禁忌"。——译注

① 《宗教之开端》，第31页。

② 同上书，第13页。

r。*按照马雷特的观点，我们应该承认，“惊羡、钦佩、兴趣、尊重，也许还有爱，同样都是敬畏这一基本精神状态的本质要素，一点也不比恐惧要少些。”① 谦卑也属于这种情意综合体。

正如我们从科德林顿的描述所了解到的，玛纳可以行善亦可作恶，它本身是非道德性的。按照马雷特的观点，它还是一种尚未分化的巫术-宗教的母体，宗教与巫术二者都从中产生。所以马雷特否定了弗雷泽关于巫术与宗教关系的观点。② 宗教发展的路线，就在于原始的体验的道德化和精神化，正如我们已经看到的，原始的体验自身中已经包含着较为精粹的情感的种子——尊敬、爱、谦卑等等的种子，同时还包含着通过反思产生的理智发展的可能性。在马雷特看来，宗教是人类精神的一种永恒的可能性，但在它的许许多多形态变化之中，它都将保留某种类似于玛纳研究所揭示的敬畏态度的东西，作为自身的基本结构。而且，确实不难看出，在美拉尼西亚人对玛纳的体验，同（比如说）施莱尔马赫的比较复杂的“对无限者的感觉和兴趣”之间，有一些相关联的东西。

64. 对神圣者的体验

R. 奥托，J. W. 奥曼

在本章的概述中，鲁道夫·奥托③（1869～1937）占有核心的地位，因为，是他把本章包括的多少有些分散的各种主题联结在一起了。他是施莱尔马赫的崇拜者，他认为施氏“重新发现了宗

* 拉丁文，意为“使诸神走上轨道的首先是恐惧。”——译注

① 《宗教之开端》。

② 参见本书前面第103页（系指原书页码——译注）。

③ 1904年～1914年任哥廷根大学教授，1014年～1917年任布列斯劳大学教授，1917年～1929年任马堡大学教授。

教。"[1]他高度敬重马雷特的人类学著作，并且相信，这位英国学者的观点，同他自己的观点"几乎分毫不差。"[2]另一方面，我们已经注意到，奥托自己又受到胡塞尔的赞扬，因为他对宗教意识进行了高超的现象学分析。但是，完全撇开他阐明了对宗教意识的不同描述方法之间的关联这一事实不论，奥托仅凭他自身的价值，也完全有资格被视为头等重要的宗教思想家。我自己的老师C.A.坎普贝尔教授曾说过，奥托对他来说，"毫无疑问是现代最富于启发性的宗教思想家。"即使有人对于赞同如此肯定的评价可能犹疑不决，他也会同意坎普贝尔教授的这个进一步的评论：同奥托结识，"属于关注宗教理解的人一生中可能享受到的最有价值的经历之列。"[3] 214

奥托对宗教意识结构的分析，是建立在对一切宗教的关键词——"神圣"一词的阐释这个基础上的。这个词代表着一组复合的特征。这些特征当中的一些，就其能从概念上加以思考而言，是理性的。例如，"神圣性"一般都包含"道德上是善的"这个观念，而我们又都对于什么是善有着某种概念。可是，这些理性特征并不能穷尽"神圣"一词的意义，而且在奥托看来，它们确实是派生的。就其最基本的意义而言，"神圣"一词表示着一种非理性的特征，就是说，一种不能从概念上加以思考的特征。为了表示同"道德上的善"之类派生意义分开来看的"神圣"的这种基本意义，奥托采用了"神秘的"或"既敬畏又向往的"(numinous)这一术语——这个术语来源于拉丁语词numen*，可以公正地说，这个词本来具有的语义范围，同马雷特说的"玛纳"和其他语言中的类似的词是同样的。

---

① 参见其论文："施莱尔马赫如何重新发现Sensus Numinis"，载于《宗教论集》，第68～77页。

② 《神圣者之观念》，第15页，注1。

③ 《论自我与神性》，第327页，第331页。

* "神秘"、"神性"。——译注。

这种“神秘者”(the numinous)是不可理解的，但是可以指明，而且在“神圣者”一词中就已确实把它指明了。

从对宗教的关键词的这个初步考察中，我们可以发现，宗教是由理性成分和非理性成分构成的。基督徒思考上帝时，所用的词语是善、人格、目的等等，而且，虽然(正如奥托所承认的)这些观念只是类比地用于上帝，但是就我们对之有明确的概念而言，它们仍然是一些理性的特征。奥托相信，宗教的这个理性的方面，是宗教中一个必不可少的成分，但它却容易掩盖那更为深沉的非理性核心。只讲上帝的理性的属性，并不能穷尽上帝。他是“神圣的”上帝，而这个形容词指出的，是他的更深刻的、不可设想的、超理性的性质。奥托想要强调宗教的这种非理性方面，因为在他看来，传统神学忽视了这个方面，提出了一种过于理智主义的解释。

可是，如果宗教的这个神秘的或既可敬畏又可向往的核心是不可理解的，那么我们又怎么能谈论它或者描述它呢？奥托认为，尽管它不可理解，但它多多少少是在我们把握的范围之内的。我们在感受中，在 sensus numinis* 中领悟到它——正如我们将要
215 看到的，“感受”所指的不是单纯的情感，而是包含着某种评价和前概念认识的有感情的精神状态。奥托的研究中最有价值的部分，在于他对构成神秘的(既敬畏又向往的)体验的种种感受状态所作的细致分析。一方面，有所谓“被造感受”，即对于有限存在物之虚无性质的感受。另一方面，有对于一个压倒一切的存在物呈现着的感受，这个神秘的(既可敬畏又可向往的)存在物令人因惊奇而哑然无语。奥托的分析可用“mysterium tremendum ef fascinans”**这个短语来概括。Mysterium***所指的，是这个神秘存在的所谓“全然相异”的性质，这个神秘存在作为超理性的东西，绝对

* 拉丁文，“神秘的感受”。——译注

** 拉丁语，意为“令人战栗而又引人入迷的神秘”，“可怕而迷人的神秘”。——译注

*** 拉丁语，“神秘”。——译注

超乎概念思维的把握之外。tremendum* 的成分所指的，是在面对这个神秘存在的庄重威严、超强伟力和能动活力时所体验到的那种敬畏，或者甚至是恐惧。fascinans**的成分所指的，则是这个神秘存在令人神迷的强烈吸引力，它激起了人的狂喜和热爱。

到此为止，奥托对神秘精神状态的描述，看起来也许象是施莱尔马赫所谓"绝对依赖的感受"之说的一种更为细致的说法。然而奥托是把自己的立场同施莱尔马赫区分开来了的，当我们从对神秘体验的描述，进一步走向关于神秘体验的合理有效性的问题时，这种区分就变得十分重要了。按照奥托的说法，施莱尔马赫虽然确实强调了宗教依赖感的独特性，但却把绝对依赖感与相对依赖感之间的区别，说成了程度之别，而不是本质区别。这一点也许是可以讨论的，因为情况很可能是：对绝对的依赖性的感受，必然也就意味着质的区别。不过不管怎样，奥托自己所坚持的是：在对神秘体验的分析中揭示出来的那些感受，虽然可与自然的感受相类比，但却具有一种独一无二的性质。这种 sensus numinis 是一种独特的，自成一类的东西。他坚持认为，这种神秘感不可能由纯粹自然的感受所构成，而且，考虑到它的质的独特性，它也不可能被看成是从自然感受进化而成的。奥托把它同他所谓的"觉神能力"相联系——这种"觉神能力"是这么一种能力，即"真正地认知和再认神圣者之出现的能力，尽管它可能有不同的种类。"①

这些思索为奥托的这一主张开辟了道路：神圣者是一种先验的范畴。它的非理性的或神秘的因素据认为是来源于"灵魂所拥有的认识领悟力之最深沉的根基之中。"② 这种关于一种非理性范畴的观念，也许会使我们惊讶，而且，当我们发现奥托也谈论"人类

---

* 拉丁语，"令人战栗的"，"可怕的"。——译注

** 拉丁语，"引人入迷的"，"吸引人的"。——译注

① 《神圣者之观念》，第148页。

② 同上书，第117页。

精神的一种隐秘的预见的倾向”① 的时候，我们也许还会认为，他心目中所指的东西，也许更象荣格所说的原型② 之一，而不象康德所说的范畴之一。可是，奥托会反对荣格思想中的自然主义意味，而且无论如何，他还有另外的理由要转向康德。因为奥托还得表
216 明，宗教里的理性与非理性因素是如何相联系的，为了做到这一点，他求助于康德关于范畴体系的理论。这是《纯粹理性批判中》最为困难的理论之一。它力图说明纯粹的知性范畴如何能够应用于在时空形式下直觉到的经验现象。类似地，奥托也力图说明，“神秘者”的本来是非道德和非理性的范畴，在人类经验中经历了系统化过程，从而获得了那些道德的和理性的特点，这些特点使它变成了“神圣者”的观念。

不论我们对奥托思想中较为思辨性的因素作何感想（这些因素将在适当的时候受到批判），我们都不得不承认，在对神秘者的分析中，他已将我们领入了宗教之最深秘的圣所，并已用超乎寻常的功力对它进行了描述。

把苏格兰神学家约翰·伍德·奥曼③（1860～1939）的完全独立的研究，同奥托对神圣者的说明比较一下，是十分有趣的。他很早就对施莱尔马赫发生了兴趣，这导致他把施氏的《论宗教》一书译成了英文，我们在前面曾引用此书。④ 同时，阅读文德尔班论神圣者的论文，⑤ 对于决定奥曼思想的发展方向，也有很重要的作用。

对于我们在面对任何环境时的体验，奥曼作了一种四重性的

---

① 《神圣者之观念》，第119页。
② 参见本书前面第110页（系指原书页码——译注）。
③ 自1907年起在剑桥大学的（长老宗）威斯特敏斯特学院担任教授，1925年～1935年任校长。
④ 参见本书前面第210页（系指原书页码——译注）。
⑤ 载于 Präludien，*第357页。
* 德语，“序曲”。——译注

分析。其中包含“(1)它所造成的感受的独一无二的性质;(2)它对于我们来说所具有的独一无二的价值;(3)与这种评价不可分割的对于特定的一种客观实在的直接确信;(4)把它与其余体验联系起来考虑以及把其余体验与它联系起来考虑的必然性。”① 而后他把这种形式系统应用于宗教体验的具体情况。在这里,独一无二的感受是对神圣者的感觉。与这种感受不可分割的,是一种价值评判——即对于神圣的判断。“在此使用的‘神圣’,只意味着价值的绝对性,即具有无与伦比的价值的东西,而无与伦比不仅仅指超群卓绝,而且指的是不可贬损的、其他种种的善都无法与之比拟的东西。”② 而这神圣又不是一种自由浮动的价值,而是附丽于环境中的一个客观实在——超自然者之上的。超自然者是宗教关注的特殊对象。超自然的东西不应当作为自然背后的某种东西从自然的东西推导出来。二者一起被给出,“一直不断地彼此交织,以致没有任何东西可以是完全自然的,也没有任何东西可以是完全超自然的。”③ 其间的区别在于:自然的东西是通过感觉,通过其变化的、可比较的价值来认识的,而超自然的东西是通过对神圣的意 217
识,通过其神圣的或绝对的价值来认识的。在对宗教体验的这种四重分析中,最后一重因素是神学——神学即把这种体验作为一个内在一致的整体来考虑的努力。

在此,我们必须暂停一下,先来看看奥曼对于奥托的神秘者观念的尖锐批评。奥曼抱怨道:这种观念把感受与评价分割开来了,它置于宗教之核心地位的,是一种“对引起敬畏的某种东西的纯粹印象,它越能搅动强烈的情感,则它也就越模糊。”④ 奥曼坚持认为,与此相反,对神圣者的感觉“也可以是对一个实体的所有反应

---

① 《自然的东西与超自然的东西》,第58页。
② 同上书,第65页。
③ 同上书,第72页。
④ 同上书,第61页。

中最为平静的一种反应，在其中，我们发现了自己的真正的独立性。"① 没有谁想要就最后这句话来进行争论，但是我们会感觉到，对奥托的这个批评是不得要领的。坎普贝尔教授充分说明了奥曼的指责具有片面性。在奥托对神秘者的分析中，奥曼只盯住一个重要方面——即tremendum（令人颤栗的。——译注）。"然而，只提出这一个重要方面，来作为对奥托所说的神秘者的充分的界说，这肯定是对奥托立场的纯粹歪曲。那另一个重要成分或因素，奥托明白地称为神秘意识之'两极'的另外一极，即 fascinans*，又怎么样呢？这个 fascinans的方面，是这样一种东西，借助于它，numen **的超越的价值才使得神秘意识进入狂喜和出神的状态。"②

我们且撇开这场争论，继续来看看奥曼是如何解说超自然者的特性的。由于认识到在历史上，超自然者是以多种多样的方式被理解的，奥曼把这些差别，归结为设想超自然者与自然的东西之关系的方式各有不同；他还在此基础上，提出了一种宗教类型分类法。③ 在超自然者被设想为一种模糊的力量，散布在自然物之中的地方，就有原始的万物有灵论。想要通过对单个的超自然精灵（它们据信统治着自然的不同部分）的信仰来对付自然的企图，就是多神论。与泛神论地承认自然物整体上就是同超自然者相关联的，通常是神秘主义类型的宗教。与截然划分神圣者与世俗物这样一种二元论相关联的，是教法主义的宗教。最后，还有"通过信仰一个人格的、赋予自然物以意义并有超乎其上的目的的超自然者，从而与自然物达成的调和。"④ 这最后一种类型就是先知的宗教和真正

① 《自然的东西与超自然的东西》，第61页。
* 引人入迷的。——译注
** 拉丁语，"神意"、"神性"、"神秘"。——译注
② 《论自我与神性》，第343页。
③ 可以将G·范·德·利乌夫列举的现象学诸类型与之进行比较。参见本书后面第221页。
④ 《自然的东西与超自然的东西》，第370页。

的唯一神论。奥曼正确地指出，每一种这样的分类法，都必然是由作者自己的观察点出发而提出的，而且他必然已采取了这么一个观察点，因为他认为它最为恰当。奥曼相信，在先知宗教之中，超自然者得到了最真切的理解，因为在这里，它是根据我们能利用的 218
最高事项——根据伦理的和人格的词语来理解的。①

65. 现象学的方法

E.胡塞尔

我们已经看到，奥托对宗教意识的描述，曾被埃德蒙德·胡塞尔②（1859～1938）称誉为一种高超的现象学分析，现在，我们应该更切近地看一看胡塞尔所创建的现象学的研究方法了。虽然企图对这位重要思想家的艰深而涉及面很广的思想进行适当的说明，在这里是不可能做到的，但是，在一本专论宗教问题的书中，我们也没有义务要去这样做。胡塞尔本人主要是一位技术方面的哲学家，对逻辑和方法论的问题感兴趣。然而他的影响传播得如此之广，在包括神学和宗教哲学在内的如此之多的领域都可以明显感觉到他的影响，以致于我们必须对他有一点起码的适当的注意，才能有希望恰当理解一些将进入我们研究范围的后来的著作家，而且我们还要在下一节直接转向现象学方法在宗教研究中的明显应用，象在胡塞尔的一位弟子的思想中发现的那样。

胡塞尔的目的，是要使哲学成为一门严密的科学，但在本质上不同于那些其结果总具有暂时性而且要接受修正的经验科学。现

① H·H·法默尔提出了这样一个有趣的观点：虽然人格的范畴在奥曼的思想中通常有调节的作用，但他却在相当晚的时候才有点勉强地将它们引进《自然的东西与非自然的东西》中。参见《启示与宗教》，第28页，注1。

② 相继在哈雷大学（1887）、哥廷根大学（1900）、和弗莱堡大学（1916）受任学术职位。

象学就是胡塞尔为实现他的目标而设计出来的方法，他多次声明，现象学是一门“描述的科学。”它描述并区分意识中给出的现象，而不引进可疑的前提或会失误的推论。可是，要达到这个现象学的观点，或者甚至要准确地理解它是什么，是极其困难的事情。胡塞尔抱怨说，他多半总是遭到误解，而且他坦率地告诫我们：“要沿着这条新的道路自由地前进而不回复到老的观点，要学会看清我们的眼前是些什么，学会分辨，学会描述，都要求精确而又辛勤的研究。”①

也许，要对什么是现象学有所了解，最容易的方法是先清楚地认识**它不是什么**。胡塞尔晉重强调：现象学不是心理学。因为，虽
219 然心理学和现象学二者都关注于描述自我的体验，但二者的方法却大不相同。这种区别是双重的。第一，心理学作为一门经验科学，处理的是“事实”，而现象学作为一种不同层次的科学，关注的不是“事实”，而是“本质”。第二，心理学是一门关于“实体”的科学，而“实体”被理解为在时空世界中有一席之地的事件，而现象学被说成是要从现象中“清除掉”为其提供“实体性”的那些东西，要脱离现象在“实在世界”中的背景来考虑现象。②

这些区分使我们能够掌握现象学的两项主要特征。首先，它是胡塞尔所谓“高度逼真的”科学，就是说，它是对普遍本质的认识。现象学的高度逼真的特征，使我们想起柏拉图的理念论，如果我们要获得在个别经验事实的领域内达不到的那种确定性和那种精确性，大概我们必须注意的，正是普遍的本质。其次（在此我们开始接触到了现象学方法中最具特色也最难掌握的成分），要达到对本质的直观，就要依靠一种“悬搁”(epoche)，即依靠中止判断。这就是现象学的“化简法”，借助于这种方法，把那些不属于普遍本质的因素“放到括号里”，或从进一步的兴趣中排除出去，就可以把

① 《观念：纯粹现象学总导论》，第43页。

② 同上书，第44～45页。

一个呈现于意识中的客体简化为纯粹的现象。例如，单个客体的存在，就可以加上括号，存而不论。再者，人们必须努力从思想中清除任何来自既往哲学的假定前提——这就是“哲学的悬搁（epoche)”。还有其他一些加括号的方法也应该实行。如果遵循这种方法，据说就可以接触到“事物本身”，可以达到纯粹现象，然后纯粹现象才能摆脱造成歪曲的种种因素，从本质上得到描述。

于是，现象学就成了深入意识的基本结构，深入任何一种经验得以可能的条件的一种基本研究。胡塞尔自己通过某种方式又走向了一种唯心论的形而上学，这种方式使人想起笛卡尔的怀疑方法。当每一样别的东西都被加上括号括起来以后，除非是出于一种有意的行动，否则，人们无法再加括号括起来的，就只有意识本身了，这样一来，意识就作为一种唯一的绝对保留下来。然而，胡塞尔的一些追随者并不认为，唯心主义是他的学说的一个必然结果。他们认为胡塞尔工作的主要价值，是为清晰地描述属于意识体验不同领域的那些基本结构，提供了一种方法。

66. 对宗教的现象学考察 220

M.舍勒尔，G.范·德·利乌夫，M.埃利阿德

虽然我们已经看到，奥托对宗教意识的说明，可以称为“现象学的”说明，但是要了解现象学在宗教问题上的明确应用，我们还得转向胡塞尔最著名的弟子之一迈克斯·舍勒尔①（1874～1928)。舍勒尔曾经是倭肯的学生，他从倭肯那里获得了对于精神生命的哲学的兴趣，而且，他认为胡塞尔的现象学为考察人的精神体验

① 1919年～1928年任科隆大学教授。

提供了一种方法。

象胡塞尔一样，舍勒尔明确区分了对事实的经验认识与对本质的先验认识，不过，胡塞尔主要对逻辑本质感兴趣，而舍勒尔则把现象学转向了人的实践的和感情的生活这一方向。因为，即令是情感也自有其先验的结构；用帕斯卡的话来说，情感带来的有其自己的那种理解，有其自身的"心的逻辑"。这种先验结构的基础是价值，而价值是情感的对象。舍勒尔看出价值有四个等级，他把价值安排在一个等级系统之中。在这个等级系统的最低一层，是感觉价值——使人快活的和令人不快的价值；然后是生命价值，诸如高贵的和普通的之类价值；再往上是精神价值，诸如美的和丑的之类价值；在这个等级的顶端，是宗教价值，即神圣的和非神圣的价值。道德价值没有出现在这个表中，因为舍勒尔追随他极其钦慕的圣·奥古斯丁，认为与道德有关的，就是选择较高级的好东西，而不要较低级的东西。

从我们的观点来看，舍勒尔的系统的令人感兴趣的特点，是赋予宗教价值的独特地位。这使得他的系统截然不同于文德尔班的系统[1]，并使他同奥托接近了。因为，象奥托一样，舍勒尔也认为宗教价值是独特的、自成一类的。它有一种独特的不可消解的本质，不能根据除它本身以外的任何东西来解释。这种本质，在神圣者的从最原始到最先进的所有表现形式中，都是同一的，因此，它并不发展，尽管对这个本质的直观当然可以发展。

舍勒尔既然这样拒斥了对宗教的任何自然主义解释，他就已完全选定了这么一个观点，这个观点已显明在包含他的宗教著作的那一卷书的标题之中——《论人心中的永恒》。"这种真实的永恒并不排斥时间，或者与时间并列，而是在非时间的形式中包容着所有时间的内容和完满，并渗透到一切时间的每一个时刻之

---

① 参见本书前面第79页（系指原书页码——译注）。

中。"①人心中的永恒的东西，就是他有得到宗教体验的永久的可 221
能性，而他之所以有此，乃是由于他的存在之结构本身。对这个结构的分析表明，人远远不止是一个纯属自然的现象。他是一个人，而且就他是一个人而言，他具有神的形象，他追求着上帝，并能够对上帝作出反应。宗教体验在爱当中达到顶峰，爱不仅仅是一种感情，它不具有一种对于客体的价值，而永远对于人具有价值。上帝是人中之人，是爱的源泉。

把现象学系统地应用于宗教的一切表现形式，包括原始的和现代的、东方的和西方的种种表现形式这件事是由杰拉尔都斯·范·德·利乌夫②（1890～1950）在其名著《宗教的本质与表现形式》一书中进行的。他所追求的，既不是对宗教的起源和发展作一种自然主义的说明，也不是对宗教的终极性质作一种形而上学的说明。他的目的，是要探索呈现在体验中的宗教现象的结构。然而，不可能把宗教放在一张桌子上摊开给人看，也不可能象研究一块块岩石那样客观地研究宗教。现象，既不是纯主观的，也不是纯客观的。

人不仅在生活着，而且在为自己的生活寻求着力量。在人自己的力量与另一个力量遭遇的地方，宗教就产生了，例如原始宗教的玛纳就是这另一个力量。"一种陌生的、全然相异的力量，闯入了生命之中。"③当然，现象学不可能把握自在状态的这种力量，而只能在体验到它的现象之中去把握它。

范·德·利乌夫接着描述了人在其中与这种全然相异的力量遭遇的种种宗教类型。以儒教和十八世纪的自然神论为例证的遥远型宗教是这么一种宗教，在其中，这种全然相异的力量是在遥远的远方。这种类型的宗教，以人逃离这种力量为其特征，其极限

① 《论人心中的永恒》，第7页。
② 1918年～1950年任格罗宁根大学教授。
③ 《宗教的本质与表现形式》，第681页。

情况就是无神论。“没有一种历史上的宗教完全脱离了无神论。”①还有一种斗争型的宗教，它是二元论的。琐罗亚斯德教是其典型例证，在这种类型的宗教中，人参与了宇宙的冲突。安宁型宗教没有特定的历史宗教为例证，但它描述了见于所有宗教传统中的神秘主义类型的特征。古希腊的宗教是一种形式型的宗教，它既表现在诸神的雕像中，也同样表现在柏拉图的理念中。印度教代表了无限型宗教，而佛教则表明了虚无型宗教。还有一种意志型宗教，与之相关的是崇拜者方面的服从，以及一种威严型宗教，与之相关的是信徒的谦卑。这两种宗教的例证，分别是犹太教和伊斯兰教。最后是爱的宗教——“基督教的类型学只需要一个字来表达——爱。”②

范·德·利乌夫并不隐讳这一点，即他相信基督教是历史上的宗教的核心形式。这并不意味着其他的宗教应被斥为虚假的或
222 者虚幻的。但他坚持认为，不偏不倚的或者中立的态度是不可能的。这是由于前面已经说过的道理：宗教不可能被摊开在桌子上来展示给人，不可能象对很多自然对象那样来考察。比较就包含着比较的标准，而这标准也就是考察者自己的宗教，他与之有一种特别的关系。即令他的宗教是无神论，情况也是如此，正如我们已经看到的，无神论是一种特定的宗教态度的极限情形，是对上帝的逃避。

在罗马尼亚学者米尔西亚·埃利阿德③（1907～　）进行的宗教研究中，现象学也起了很大的作用。他的兴趣主要是神话与象征。他的目的不是要解决神话和象征的起源或发展问题，而是象他

① 《宗教的本质与表现形式》，第601页。
② 同上书，第646页。
③ 1933年～1939年任布加勒斯特大学教授。在法国任教一段时间之后，1958年成为芝加哥大学教授。

告诉我们的那样，"我们的意愿，是要理解它们的意义，努力看清楚它们显示给我们的东西。"①

古代神话的象征，把古人的体验结合了起来。任何东西一旦被用作象征，它也就从在世俗经验中看来是的那种东西，被改造成了一种宇宙原则，自身体现着一个完整的体系。上古之人没有"存在"、"实在"、"变化"之类的词汇，但是他们仍然有自己的本体论，隐含在他们的神话之中。埃利阿德对上古神话的比较研究，使他把那些神话视为有具象作用的"原型"，他使用"原型"一词时，所指的意义与荣格不同。埃利阿德的"原型"，所指的是在太初之时或者在神话时代，由诸神或者英雄们完成的那些典范行动，而且所有后来的人类行动都在重复着那些行动。第一场战斗，第一次婚姻，第一个舞蹈——这些都成了非时间性的仿效的模型。上古宗教的神话和仪式，再现了给出万物启示万物的那个创造时刻。换言之，上古之人绝无我们这样的对历史的理解——把历史理解成一种不可逆转不可重复的事件过程，人应对之负责，人也在其中造就自己。古人不必忍受历史之重负，因为古人关于反复出现的事件的神话，把历史从他们眼前隐藏起来了。"这种永恒的再现，揭示了一种未受时间和变化之沾染的本体论。"②

圣经的宗教冲破了这种循环结构，而且启示也成了历史性的，而不是宇宙性的。希伯来人的上帝，不是一个创造原型态势的神，而是在历史中不可逆转地不断行动的上帝。这种观念在基督教之中，在基督教对耶稣基督这个独特事件的承认中，得到了继承和丰富。确实，在通俗的基督教中，原型很容易回来，而且人们躲入其中，把原型作为逃避历史之恐怖的庇护所。但是，对于个人来说，
犹太教-基督教却使得信仰的态度成为可能了，亚伯拉罕是这种 223
态度的第一个典范。通过信仰，可以理解一种创造性的自由，它不

① 《宇宙与历史》，第74页。
② 同上书，第89页。

受制于任何自然的法则，它的源泉和支持在上帝那里。于是，基督教就成了堕落的人类的宗教，就是说，成了已无可挽回地与历史合成一体，已从永恒再现的原型之乐园被逐了出来的人类的宗教。

67. 对研究宗教的描述性方法的评论

对宗教的描述性研究，不论是采用胡塞尔所说的那种意义上的严格的现象学分析的形式，还是以一种比较一般的方式进行，看来都有不少可以赞扬的地方。它明白地向我们表明了宗教体验中的基本因素是些什么，而没有引进关于宗教体验的可能起源或终极意义的可疑思辨，来歪曲这种图景。或者，它至少要等到完成了描述工作之后，才来进行思辨的建构，象奥托所做的那样。当然，胡塞尔所说的那种"哲学的悬搁"是否可能，这是很成问题的。胡塞尔肯定承认，要从思想中清除各种前提假定，是最难办到的一件事情。奥曼和范·德·利乌夫坦率地说，他们的描述是从某种明确的观点出发进行的，虽然这并不意味着他们有严重的党派性。据认为，一个人总能以此为目标，即描述事物本身，描述在宗教意识中出现的现象的本质。在马雷特、奥托和舍勒尔之类思想家那里，我们似乎确实达到了现象的本质，即真正是宗教的那个东西，因为这些思想家已经深入到了思想的感情状态之中，这些感情状态位于宗教的核心，而常常被对宗教的理智主义解释和实用主义解释两方面所忽视，前者把宗教理解为一种世界观，后者则倾向于把宗教等同于道德。

不论怎么说，对宗教信仰者的典型体验所作的精确描述，以及一种还尽可能摆脱前提假定（不论是自然主义的还是其他的前提假定）的描述，看来会为宗教研究至少是提供一个稳靠的出发点。可是，是否可以要求某种更多的东西呢？也许，这个问题的答案，取决于是否能把宗教体验视为自成一类的，性质上独一无二的，不可

化简的东西。奥托、奥曼和舍勒尔取这种观点，但马雷特比较谨慎，并提出他视为宗教之基础的敬畏之感，可以由恐惧、爱、尊重之类自然的情感所构成。

如果宗教是一个独特的、自主的经验领域，那么就可以宣告： 224
它所提出的见解，有权得到我们给予任何别的经验领域的见解的同等的尊重。在这种情况下，根据其纯粹本质来描述这种宗教体验，肯定它的见解同其他领域的体验有同等的权利，就会有充分的理由。另一方面，如果宗教体验是由各种“普通的”情感混合而成的，则其有效性的问题就会难以回答得多。情况也可能是这样：在对神圣者的体验中，自然的感受被从其通常的对象上转移开了，并被投射到一个想像的对象身上，这些感受被如此微妙地混合在一起，以致于随之产生的结合体看起来好象一种新的、独一无二的情感了。

奥托和舍勒尔都认为，坚持维护宗教经验的独特性质十分重要，但是当他们谈论觉神能力或者人心中的神形结构，以求做到这一点时，他们似乎已离开了比较坚实的描述之基地，而退进了一个比较思辨的领域。以奥托为例，我们当还记得，他采用了康德的术语，并把“神秘者”说成是一种先验范畴，它经过系统化过程而成为“神圣者”这一观念。然而，康德主义的学者不难指出，这种同康德的比较是似是而非的。例如，H.J.帕顿指出，姑且不论很难了解一种非理性的范畴会是什么东西，奥托首先就混淆了康德的理性诸观念与知性诸范畴，然后又颠倒了康德所说的系统化过程——在康德那里，这是指把一种非理性因素并入一种理性概念中去，而在奥托那里，这却是把一种理性因素附到本来是非理性的东西上去。[①] 所以看起来，在奥托的系统化与康德的系统化之间进行类比，有点风马牛不相及。然而这仅仅表明奥托误用了康德的话。要

① 《现代的困境》，第137页～139页。

说奥托的一般观点也是错误的，这也许并非事实。不过人们一定会说，他并未决定性地阐明自己的论证。

然而，提供给我们的关于宗教体验的描述，不论如何透彻和精确，似乎并不能确证这种体验的有效性。正如波亨斯基在谈到现象学时所说的，"它所缺乏的，是把握具体存在的能力；它是一种关于本质的哲学，而不是一种关于存在的哲学。"① 但在另一方面，对宗教体验的清晰描述，必须成为通向对它评价的第一步。也许，根本不存在宗教经验的有效性能够据以确证的方法，而且，只能给人指出奥托等人所描述的那一类体验，然后让人对自己能获得的体验进行最为真诚的识别，并据以对那类体验作出判断。

225 再从另一个不同的角度来看，研究宗教的描述性方法也遭到了一些神学家的批判。巴特和他的学派背离了施莱尔马赫的传统，背离了 Bewusstseinstheologie*，理由是，我们应该注意的是启示和圣经，而不是宗教体验。然而对此可以回答说：启示和圣经的教导也必须在体验中得到采用，而且奥托和舍勒尔肯定也赋予了启示以极大的重要性。

无论如何，我们将会看到，现象学继续在发挥着有力的影响，这种影响一直扩展到我们时代的宗教思想之中。保罗·蒂里希说："神学必须把现象学方法应用到它所有的基本概念中"，尽管他认为这只是"讨论这些概念的真理性和现实性"的预备工作。② 在哲学家当中，我们将在哈特曼和海德格那里再次遇见现象学，经过改造以适合于他们需要的现象学。然而，我们已经认识到现象学和与之相关的方法，作为阐明我们的主题材料和解决其真正的问题的一种方法所具有的价值。

① 《当代欧洲哲学》，第153页。

* 德语，"意识的神学"。——译注

② 《系统神学》，第一卷，第118页。

第十四章　新实在论 226

68. 对唯心主义的反叛

如果本书的目的,是要对二十世纪的哲学作总的说明,那么,论述被称为"新实在论"的思潮的眼下这一章,就需要写得很长,因为这个思潮是最近时期以来最重要的哲学发展之一,而且肯定是英语国家最为重要的哲学发展。可是,既然我们的目标要有限得多,只是要追溯宗教思想在二十世纪的历史,因而本章事实上将是很短的一章。其原因在于,这个新思潮的很多领导人物对宗教或是漠不关心,或是抱敌对态度,而且因此几乎对于宗教思想毫无贡献。这个思潮本身标志着加宽哲学与神学之间的鸿沟,放松二者之间传统上的纽带。然而,如果我们要对现代宗教思想作一种公正的概述,我们就应该既考虑友好的评价,也考虑敌对的评价,而且,甚至在我们发现一个哲学家对宗教问题保持沉默时,我们也应该探究一下,这种沉默是不是可以归因于他相信,传统的宗教问题不是哲学讨论的适当主题。

在哲学史上,"实在论"一词具有各种不同的意思,但在现在,可以认为它代表这样一种观点:我们对于一个实在的世界拥有知识,这个世界是独立于我们对它的认识而存在的。实在论被认为是同唯心论对立的,在唯心论看来,世界在某种意义上是依赖于心的。所谓"新实在论"是在十九世纪与二十世纪之交,作为对唯心主义统治的一种反叛,作为十九世纪的唯心主义与唯物论自然主

义之间的第三种力量而出现的。实用主义者也是实在论者，是唯心主义的反对者，但是新实在论思潮的特点是理智主义的，所以它反对唯心主义的同时也反对实用主义，而且，最终成为反叛正在衰落的唯心主义传统的急先锋的，正是新实在论。

虽然我们说过，新实在论思潮对于宗教思想几乎没有作出什么正面的贡献，但是还应该补充说：实在论当中并不存在固有的反宗教倾向。毕竟，基督教会中最大的一个* 是以托马斯主义为其
227 正式哲学的，而托马斯主义正是一种温和的实在论。现代实在论最有影响的先锋之一，弗兰茨·布伦塔诺，就终生都是有神论者，并曾担任罗马天主教的教士。另外那些著名的实在论者对宗教也评价极高。另一方面，我们应该记得，唯心主义在肯定精神的至上性时，也把某种特殊的地位赋予了宗教之类的精神活动。在实在论看来，精神只是世界上诸因素当中的一个因素。精神活动丧失了它们的特权地位，它们必须重新调整自身以适合于这么一种世界概念，在这种概念中，事实被认为比价值重要。此外，新实在论思潮还包含着强烈的分析倾向和反形而上学倾向，这种倾向是不利于传统的神学和宗教哲学的。

在本章中，我们只考察这个思潮的开始阶段及其一般特征。出自新实在论的那种形而上学以及分析哲学，都将放到后一个阶段去讨论。在此，我们将首先看看出现于布伦塔诺思想中的当代实在论在欧洲大陆的发端（第 69 节）。然后我们将考察英国新实在论的一些代表人物，尤其是摩尔和罗素，在统治英国哲学方面，他俩继承了那同样著名的一对，即布拉德雷和鲍桑葵（第 70 节）。接着考察美国的实在论，并从其最著名的两位鼓吹者佩里和桑塔亚那来予以说明（第 71 节）。按照常规，本章也将以一些结论性的评论来作结束（第 72 节）。

---

* 系指天主教会。——译注

69. 大陆的实在论

F. 布伦塔诺

不论是直接地还是间接地，我们现代的很多思想都受到过一位值得注意的人物的影响，约翰·拉伊德称他为“奥地利的苏格拉底”，他就是著名德国诗人克勒门·布伦塔诺的侄子弗兰茨·布伦塔诺①(1838～1917)。他是一名教士，又是心理学家兼哲学家。这位奥地利思想家的影响通过他的弟子迈侬而流传到整个新实在论思潮之中，而在另一些方向上，则触及了现象学和新托马斯主义。

布伦塔诺深谙亚里士多德和中世纪哲学家，他力求返回康德和唯心主义传统之前的时代，回到经验主义和实在论的立场上去。如他所见，精神活动的本质，是超越自身之外，指向实在的事物的。228
为了表达这个实在论的观点，布伦塔诺发现了——或者不如说，在亚里士多德和经院哲学传统中重新发现了——一条在现代哲学中极其重要的原则："意向性"。每一种精神活动，不论是抱持一种观念，或是作出一个判断，或是采取一种爱或恨之类的感情态度——在布伦塔诺看来，这些就是精神现象的三个基本类别——它都有一种“有意向的”性质。也就是说，精神生活并非自我封闭的，它具有一种定向的特性，所指向的东西在自身之外。正如布伦塔诺所说，“没有被听到的事物就不存在听见，没有被信仰的对象就不存在信仰，没有所希望的东西就不存在希望，没有为之奋斗的目标就不存在奋斗，没有值得高兴的事就不存在高兴，其他的精神

① 1864年～1873年任神父，1874年～1880年任维也纳大学教授，后居住于佛罗伦萨和苏黎世。

现象也都如此。”① 这个思想为种种详细论证提供了基础，这些论证表明，心智的意向总是指向实在的事物的。

布伦塔诺的实在论是明确的有神论的。他之辞去神父职务，看来多半是因为他不能接受1870年颁布的教皇无误教条，但他一直继续拥护基督教伦理，坚持一种背离正统观点的有神论。事实上，布伦塔诺认为，他最伟大的作品是为有神论作的辩护，即在他去世后出版的《Von Dasein Gottes》。*在此，他更新了为上帝存在所作的宇宙论证明和其他传统证明，并坚持认为，有神论在理智上是最能令人满意的假定。可是有趣的是布伦塔诺所设想的那么一种上帝。那不是传统神学认为居于永恒之中的不变的上帝，而是进入了无常的过程并且必须变化的上帝。世界的不完美性指明有这么一个上帝，他的作品正向着完美前进，而且他本身也必然在某种意义上是在发展着的。在这种概念中，我们已经看见了后来的实在论形而上学的一些思想的先兆。

70. 英国的实在论

G.E.摩尔，B.A.W.罗素，C.D.布洛德，H.H.普莱斯

乔治·爱德华·摩尔② (1873～1958) 属于这样一类哲学家，他们的重要性不那么依赖于他们所写的东西（摩尔的文字产品是比较少的），而更多地依赖于他们对当代思想家发挥的影响。众所
229 公认的是，摩尔对改变本世纪英国哲学的进程发挥了重大的影响。这种改变表现在背离唯心主义而走向实在论、背离体系构筑而走

① 《对正确与错误的认识之起源》，第12～13页。
* 德语，“论上帝的此在”。——译注
② 1911年～1925年在剑桥大学任讲师，1925年～1939年任教授。

向分析这两种倾向，两种倾向都颇得力于摩尔。

摩尔自视为常识的捍卫者，他是在英国反叛唯心主义统治的领导人物之一。他发表于1903年的“驳斥唯心主义”一文，标志着英国哲学的一个转折点。象布伦塔诺一样，他要求我们区分人所意识到的对象（例如“黄色”这样一种感觉材料）与意识的行动本身。这个行动是精神性的，但我们所意识到的对象却不是。在这种意识行动的情况下，据称，“当我们意识到这个行动的对象时，这个对象也正是我们没有意识到的时候会是的那个东西。”① 在力图提出其实在论的论点时，摩尔经历了不少困难，但是，我们的认识并不构成实在，而只是发现实在，这个根本性的论点很快就被广泛接受了。

实在论是倾向于多元论的，在这个方面，摩尔也攻击了唯心主义。根据唯心主义的观点，实在是一个有机的整体，在其中，任何一个特殊的事物都是通过它与总体的关系而构成的。摩尔的看法与此相反，他认为，任何一个特殊事物都有其自身的性质，它不受自身与其他事物之关系的影响。因此，没有必要象某些黑格尔主义者所主张的那样，在能够认识任何东西之前去认识每一样东西。于是，摩尔就使英国哲学背离了形而上学而走向分析，走向具体问题之澄清。约翰·韦斯顿告诉我们，他如何去听摩尔关于灵魂的演讲，希望在宗教和形而上学问题上得到某种启发。可是与他的希望相反，他发现这些问题都被回避了，他得到的是“一个逻辑游戏”——对一些普通陈述的精细分析，一种摩尔非常擅长的分析②。

虽然摩尔是唯心主义的反对者，但他在自己的伦理学说中向我们表明，他同样不赞成传统的自然主义。他说，“‘善’是一个简

---

① “驳斥唯心主义”，载《哲学研究》，第29页。
② 《G.E.摩尔的哲学》，P.A.希尔普编，第423～424页。

单的概念，正如‘黄’是一个简单的概念一样。”① 想要根据斯宾塞的进化伦理学之类的自然主义术语来解释“善”的企图，遭到了摩尔的批判和拒斥。“善”被说成是一种“非自然的”性质，这种性质内在地属于某些特定事物，诸如美的享受或与同伴的关系之类。但是，如果说对“善”的自然主义解释被摒弃了，那么要根据某种所谓超感觉实在解释它的企图也同样被摒弃了。可以公平地说，摩尔
230 的伦理学是一种人本主义伦理学。要总结他的思想的方向，人们可以这样说：他给予当代哲学的推动，使它转向了实在论、多元论、分析以及人本主义。

在新实在论思潮在英国的兴起中，同摩尔密切相关的是伯特兰·阿瑟·威廉·罗素② (1872～1970)，他是现代最著名的英国哲学家。罗素在很多方面与摩尔有显著的不同。摩尔写的东西很少，而在罗素名下，数量多得令人惊愕的文字产品却源源流淌了六十多年。摩尔的著作是袖珍画，只讨论有限的几个问题，而罗素却从来不从《哲学纲要》或《西方哲学史》这类的巨型画布面前退缩。摩尔为职业哲学家写作，而罗素既做专业性强的哲学工作，也赋有通俗解释的才能，他已逐渐被视为现代的科学的和世俗的世界的某种使徒。摩尔在学术圈子中如鱼得水，而罗素总对公共事务感兴趣，他热情支持形形色色的社会和政治理想——应该提一句，其中有些是有点古怪的。最后，从我们眼下的研究的观点来看，我们注意到，摩尔对于宗教问题几乎是沉默不语；而罗素却常常写到这些问题，以肯定的方式表达了自己的思想。

既然罗素在我们的概述所涉及的这整个时期一直都很活跃，

① 《伦理学原理》，第7页。

② 1910年～1916年任剑桥大学三一学院院士。第一次世界大战期间因和平主义观点而失掉院士资格，但在第二次世界大战中再度当选。他的一生多半用来写作和讲学。1931年他继承贵族爵位而成为第三代罗素伯爵。

既然在此期间他的思想已经经历过很多的变化，那么他也就不是那种对其学说可以清晰地作出总结的哲学家。然而，就我们的探索的有限目的而论，他的宗教观在这整个时期保持不变这一事实却帮了我们的忙。

在一篇早期写的、常常被重印的文章——"一个自由人的崇拜"中，[①]罗素陈述了一种坦率的唯物主义世界观，并用给人以深刻印象的修辞和不少的独断论，拒斥了宗教的解释。"人是那些对于其所接近的目标毫无预见的原因的产物；他的出身、他的成长、他的希望和恐惧、他的爱和他的信念，都不过是原子偶然排列的结果；没有任何火焰、任何英雄主义、任何强烈的思想和感情，能够超越坟墓而保存一个人的生命；世世代代的一切劳作、一切虔诚、一切灵感、一切人类天才犹如日行中天的光辉，都注定要在太阳系的 231
大规模死亡中灭绝——所有这些事情，如果不是不可争辩的，也是如此接近于肯定，以致于任何哲学要否定它们，就不可能希望立得住脚。"[②]在这篇文章中，罗素对于宗教对世界的理解的否定，主要是以诉之于事实为基础的。宗教把宇宙力量描绘成善的，但"事实之世界终究并不是善的。"[③]宇宙力量并不值得人的崇拜。只有人自己的理想值得人去尊重，而且人不能不承认，他必须在这么一个世界上依靠自己为这些理想而奋斗，这个世界对这些理想是冷漠的、甚至是敌对的。这样的观点同琼斯之类的唯心主义者所表达的观点，处于相反的极端。[④]

如所周知，罗素最有意义的哲学工作，是在逻辑领域内完成的。他的逻辑研究虽然具有一种高度技术性的特点，但却对他的整个哲学观点，其中包括他对宗教的否定态度具有决定作用。我

---

① 载于《神秘主义与逻辑》，第46～57页。
② 同上书，第47～48页。
③ 同上书，第49页。
④ 参见本书前面第20页(系指原书页码——译注)。

们对世界的认识必须通过有效的逻辑程序来获得，而科学能指出这种程序，宗教却不能。罗素坚持认为，哲学认识本身，同科学认识并无本质的不同，尽管它更具有批判性，更具有普遍性。哲学“考察我们所认为的知识的各个不同部分，看它们是否彼此一致，所用的推理是否看起来有效而经得起仔细推敲。”① 另一方面，哲学也不声称拥有与科学隔绝的特殊的智慧源泉。

这些想法对宗教来说，或者更严格地说，对宗教世界观来说，是十分不幸的。在“神秘主义与逻辑”一文中，罗素问道，是否有两种认识方式——神秘的方式与科学的方式呢？他虽然承认，被视为对生命的一种感情态度的神秘主义，可能具有某些值得赞赏的东西，但他否认有任何神秘主义见解可以被恰当地称为“知识”。“未经验证、未得证实的见解，是真理的不充分的保证。”② 没有任何有效的逻辑程序可以被指出来，而且神秘主义所导致的信仰——对一个超感觉实在的信仰，对于世界并非多元而是一个统一体的信仰等等，都遭到了审查和拒斥。即令科学发现顶多只能达到或然性，我们也还是只有科学，作为唯一可靠的认识方式；而且即使是在道德行为的领域，科学也必须成为我们的向导，这个领域在传统上是由宗教概念统辖的。在罗素的《西方哲学史》的一段话中，也提出了类似的说法：“自从柏拉图以来，大多数哲学家一直把提出关于
232 灵魂不朽与上帝存在的‘证明’，视为自己的任务的一部分。为了使自己的‘证明’显得有根据，他们曾不得不歪曲逻辑，使数学神秘化，冒称一些根深蒂固的偏见是天赐的直觉。所有这一切，遭到了那些以逻辑分析为哲学的主要任务的哲学家们的否定。他们坦率地承认，对于很多对人类具有深刻重要性的问题，人类理智无法找到最后的答案，但他们不肯相信，有某种‘更高的’认识方式，我们

① 《哲学纲要》，第308页。
② 《神秘主义与逻辑》，第12页。

能够据以发现科学和理智看不见的真理。”①

罗素说起话来，常常象一个唯物主义者，其实在他的思想里有很强的唯物主义气息。然而，他通常宁愿把自己的观点称为“中立主义”。构成世界的原初材料既不是心理的，也不是物理的，或者宁可说，存在着一种心与身都需要的原初材料。身与心同样都是由“事件”所构成的“逻辑结构”，事件本身属于一种中立的秩序。这种观点显然类似于马赫的观点，②或者，在哲学史上再往回溯，显然类似于大卫·休谟的观点。

但是，无论我们可以怎样给它贴标签，罗素哲学就本质而言，在观点上是科学的，在精神上是世俗的。既然科学不为信仰上帝或信仰永生提供支持，那么这些信仰就必须被作为较早时代的不成熟思想的残余而抛弃，但是给我们以补偿的，是科学本身向我们提供的前景；如果能够正确地引导科学的力量的话，在科学的精神中，罗素看到了人类的主要的希望。我们且引用他对他自己的哲学的评价：“在各种彼此对立的狂热见解的纷纭混乱之中，少数起协调统一作用的力量之一，就是科学的实事求是。我所隶属的哲学派别一向坚持把这种美德引入哲学，并创造了一种能使哲学富于成果的有力方法，这些就是此派的主要功绩。”③

新实在论的又一个有趣范例，是由查尔斯·邓巴·布洛德④(1887～1971)的思想所提供的。布洛德认为，研究哲学最好的方法，是从有限的问题开始，并对这些问题进行彻底的探究；但在此之后，人们就可以接着探究各种范围更广的整体。我们会看到，布洛德自己同意采取一种思辨的手段，虽然这远远不是要构造一种

① 《西方哲学史》，第863～864页。
② 参见本书前面第97页(系指原书页码——译注)。
③ 《西方哲学史》，第864页。
④ 1933年～1953年任剑桥大学教授。

形而上学体系。在《心灵及其在自然中的地位》中，他着手研究心灵的问题，而且我们看到，在实在论中，心灵在被剥夺了它在唯心
233 论中享有的特权地位之后，又如何被给予了一种在事物系统中较为低贱和较成问题的地位。在关于心灵与肉体关系的各种可能成立的理论中，布洛德倾向于赞成这么一种观点：心灵是物质的一个"自然发生的特征"。

但是，他的讨论由于把一个不寻常的因素引进哲学里来而十分复杂。他十分认真地看待心灵研究的种种发现。* 某些"超常"现象的出现，布洛德认为是确定无疑的。问题在于，心灵研究是否为心灵在肉体死后仍然存活提供经验的证据。布洛德并不认为有证据证明了这种存活，但有证据表明了人死后精神生命中某些因素的持续性。布洛德把这种因素称为"心灵因素"。它不是心灵，但在与神经系统的组合中可以构成一个心灵。它有能力在人死之后持续下去，还可以保留它曾有助于构造的那个心灵所具有的某些经验的痕迹。这种心灵因素本身也可能是由一种形式精微的物质构成的，在这种情况下，只需稍微修改一下突生唯物论的理论就可以适合于它。布洛德还指出，如果这种心灵因素存在，它们就会使灵魂转生或轮回的理论有可能成立，意即心灵因素在与自己的肉体脱离关系的间歇期间，有可能又同某些媒介体结合起来了。

这同宗教有什么关系呢？布洛德认为，我们没有什么充分的理由去相信一个象基督教设想的那种人格的上帝。但他确实认为，心灵研究（虽然其发现还较模糊）为信仰死后的生存提供了某种证实的可能性。而且十分显然，在布洛德看来，死后的生存是宗教信仰的首要项目。他认为，"至少有一些人会在肉体死后继续生存，这几乎是任何宗教世界观所必然具有的东西（sine qua non）。"

---

* 心灵研究又称心灵学，研究的对象大约相当于我国人常说的"特异功能"。——译注

而且他还指出，他非常钦佩的巴特勒主教* 在开始为宗教辩护时，首先考虑的是为来生所作的论证，“他正确地认为这是宗教绝对不可缺少的基本教义。”①

把死后生存，而不是把上帝作为宗教信仰的核心来强调，这会使我们想起麦克塔加；而这并非偶然，因为布洛德曾写过一本重要著作，专论麦克塔加的哲学。确实，这两个人相去甚远：一位是唯心主义者，认为物质是不真实的，而另一位却有唯物主义倾向；一位是思辨的形而上学家，而另一位的兴趣却在于批判的分析，科学以及经验主义；一位是灵魂不朽的信奉者，另一位则相信死后仍然持续的、多少有些模糊的心灵因素存在的可能性；一位相信经历一系列生命的不灭的精神，另一位则相信可能与不同的肉体一起构成一系列精神的也许很脆弱的心灵因素。但是，在布洛德的观点中，能看出麦克塔加的形而上学给转换到一种实在论的基础之上，234
看出它的零碎的、多少有点象幽灵似的反映，这并不是想像出来的。

布洛德对宗教的态度并不是完全否定的。他反对这样一种说法，即人类的整个宗教体验都是虚幻的，他认为这种说法太牵强。他认识到，在宗教信仰中，一直存在着深度与洞察力的发展过程。正如他准备承认远距离心灵感应和超常视力，他也同样愿意给予神秘体验以确实的承认，尽管他不认为那是对一个人格上帝的体验。他认为，象佛教那样一种宗教，比基督教更经得住批判。后者由于一些特殊的信念而很容易受到攻击，而且布洛德对其前途采取了一种阴郁的观点。但这并不使他感到愉快，因为他担心，取代基督教的，将是一种更不可取的意识形态。

---

* Bishop Butler (1692～1752) 英国著名哲学家。——译注

① «宗教，哲学与心灵研究»，第234页，第207页。

除了刚才考察过的三位剑桥的哲学家以外，我们还可以提提牛津的实在论的一名代表人物，亨利·哈伯莱·普莱斯[1]（1899年～ ）。他的哲学著作所关注的，主要是知觉和思维之类的主题，但他也写过宗教问题，而且象布洛德一样，他把我们在这方面的注意力引向了心灵研究的种种发现。

普莱斯认为，把宗教说成仅仅是一种实践活动，还有象R.B布雷斯韦特那样[2]，把宗教主张解释为盖着面纱的道德主张，那是片面得可笑的。当然，每一种宗教都在提倡一种生活方式，而且，也许在这方面孔夫子的教导做得还要多些。但是就基督教而言，情况却有所不同。普莱斯说："一位基督教的导师的这类提倡，如果离开了他的有神论的宇宙理论，就会毫无意义。"[3]因此，宗教信仰者免不了这项任务，即努力表明有神论是真实的，而且他的说法涉及的是某些超乎感觉世界的事实。

但是他该如何来做到这一点呢？证据看来对他不利。传统的关于上帝存在的证明，不是真正的证明，而宁可说是"宗教信仰者先就相信的命题之澄清的分析。"[4]诉诸某种内在的、私自的、不可证实的宗教体验——诉诸于罗素所谓的"神秘主义的"认识方式，也没有任何用处。就科学而言，它不能够驳倒宗教的信念，但它也并不支持这些信念，而我们又很难满足于把这些信念视为纯粹的主张。

正是在面对着这种看似死胡同的情况下，普莱斯通过诉诸于心灵学或心灵研究的发现，找到了一条可能的出路。他认为心灵感应和超常视力之类现象的发生，是一个无可争辩的事实，而且他提出，这类现象也许是通过心灵的无意识区域而发生作用的。当

① 1935年～1959年任牛津大学教授。
② 参见本书后面第312页（系指原书页码——译注）。
③ 《科学与宗教冲突的某些方面》，第6页。
④ 同上书，第18页。

然，作为有限心灵之间的一种联系，心灵感应与对神的感觉是不相同的，但它确实表明，存在着除了感官所提供的经验证据之外的经验证据，因此它消除了通向宗教信仰的主要障碍，这障碍就是：缺 235 乏可供科学探究的经验证据。同样，心灵研究也可以提供死后生存的证据，而且，虽然死后生存比灵魂不朽的含义要窄一些，但是，如果提出了灵魂能在肉体消解之后延续的经验证据，那么，相信灵魂不朽的主要障碍也就消除了。于是就存在着这么一种可能性：宗教的主张可以视为经验上可证实的，而且它们可以被置于一种科学的基础之上，如果我们准备把“经验”这个概念，从感觉经验扩大到这样一些超感官经验的话，这些超感官经验能确认可以接受某种主体之间的检验的主张。于是，普莱斯又使得我们再次去思考人类的人格，以及它在实在世界中的经验的范围。

71. 美国的实在论

R.B.佩里，G.桑塔亚那

1912年，沿着类似摩尔和罗素的思路进行思考的一些美国哲学家，发表了一本题为《新实在论》的专题论文集，作为他们的一种宣言，我们从中选出的代表，是这份宣言最杰出的撰稿者之一，拉尔夫·巴尔顿·佩里①（1876～1957）。他所发展的哲学，融合了他的老师威廉·詹姆士的经验主义与多元主义，而且同罗素的观点也有很多相似之处。

佩里说：“人类的心智，本能地和习惯地就是实在论的，因此实在论更多地不是需要证明，而是需要辩护以反对批评。”② 在他的

① 1913年～1946年任哈佛大学教授。

② 《最近以来的哲学》，第201页。

吉福德演讲①中，他总结了他建立在这种实在论的常识基础上的哲学的特征。他的哲学既是实在论的，又是中立论的，就是说，它拒斥身心二元论，身心二者可以用休谟的方式视为一些中性物的不同组合。还有，他的哲学又是经验论的，就是说，它必须服从观察到的事实的检验。此外，它又是自然主义的，就是说，它把自己的
236 注意力限制在自然科学可以考察的时空世界之内，尽管它在这个世界之内也发现了人性本身及其种种更高级的能力。最后，他还是多元主义的，就是说，它没有在这个世界上发现什么起统一作用的原因或目的，而只发现一些有限的统一体，以及残留着的种种多样性。

于是，人被湮没在一种自然秩序之中，他在其中力求实现他的种种价值。这些价值是由人自己的利益所产生的，而实在本身脱离人类的这些利益来看，既不好，也不坏。正是同这种在一个中立世界中追求价值的思想相联系，佩里引进了他自己的宗教观。宗教在最广的意义上被说成是“人类最深切的渴求，是人对自己视为最有价值的东西的命运的关注。”② 佩里所说的这种宗教，象杜威的宗教一样，是一种人本主义信仰。“有这么一条船，所有的人都上了船，它已下水，驶入了生存的大海，满载着人们辛苦挣来的一切财富。宗教就在为这危险而充满希望的航行说话。它宣布说，对大家的利益感兴趣的团体，正在使不如此则兴趣各异的一切人成为在事业中合作的伙伴，这项伟大的事业，就是要用好的事物代替坏的，用更好的代替好的，以求达到尽可能最好的。宣告这一值得自豪的目标，激励人们去追求这项目标，这就是宗教的功能。”③

---

① 参见《价值的领域》，第444页以下。
② 同上书，第463页。
③ 同上书，第492页。

在一部后来的著作《清教与民主》中，佩里开始来论述基督教对于民主社会中各项价值的特殊贡献。在美国的清教的遗产之中，还能肯定一些什么呢？佩里的兴趣，主要在于基督教的道德价值。但这并不意味着，宗教不过是已被吸收进了民主理想之中，或是被约简成了民主理想的最小公分母。宗教需要其形态各异的、具体多样的表现形式，而且，一个民主的社会将会鼓励象基督教这样的信仰，以使人类价值和人类可能性的范围更加丰富多彩。

我们可以以乔治·桑塔亚那[①] (1863～1952)作为美国实在论的另一位代表。他生于西班牙，孩提时代就到了美国，尽管他从未成为美国公民，而且自视为在美国的一名旅居者。然而，既然他是在美国受的教育，任教于一所美国大学，用英语发表自己的著作，并且现在在美国比在其他任何地方都享有更高的哲学声望，他也就几乎不可能不被算作一位美国哲学家。由于这些原因，我们有理由把他的著作视为实在论在美国的一种例证。可是应当补充一点：他的宗教观是他自己所特有的，不能被看成一种典型。也许是由 237
于他的天主教的欧洲遗产，他能够把一种坦率的唯物主义，同对于基督教精神的精髓认识和赞赏结合起来，正如在他的著作的很多段落中都可以看到的那样。[②]

桑塔亚那是一位诗人，他的文学风格并不总是有利于清晰地表述他的哲学思想。这些思想属于所谓“批判的实在论”那一类观点。我们在直觉中直接把握的，并不是单个存在着的客体，而是颜色、气味等等一般的本质。不过，借助于一种他所谓前哲学性的“动物信仰”的行动，我们把这些本质与独立于我们而存在的事物联系起来了。正如摩尔为常识辩护，桑塔亚那也为这种对外部世

---

① 1889年～1912年在哈佛大学任教，此后多半时间都居住于意大利。

② 例如，可以参看《精神王国》，第203～212页。

界实在性的动物信仰辩护。德国哲学家们（桑塔亚那并不太认真地对待他们）在我们读他们的书时，可以使我们相信唯心主义的真实性，可是一旦我们回到日常生活中来，我们就又恢复了自己的动物信仰。桑塔亚那说："当不是在争论的时候，支持我所不相信的意见，我会觉得羞愧。"[①] 我们的向导确实必须是理性，但理性又必须与我们最深切的本能携手并行，因为倘与本能分离，理性就会迷失在散漫的思辨之中。所以，桑塔亚那的理想，是一种理性的生活，它明白地接受科学与理智为唯一可靠的认识方法，但在同时又保持脚踏实地。这种理性生活的哲学，虽然由理智所引导，但却不陷于把理智本身作为基础这种唯心主义错误，而是注视着自然的世界，这个世界的实在独立的存在，被接受为动物信仰的首要项目。

那么自然是什么呢？自然不是一个自我，把它称为"上帝"没有什么意义。桑塔亚那的自然观是公开的唯物论和机械论的。即使连灵魂的作用，也被认为归根结底可能是一种精致的机械体系的作用。确实，我们并不知道物质是什么，而且桑塔亚那愿意在自然中区分出本质的领域、真实的领域、甚至还有精神的领域，以补充物质本身的领域。但是，这些其他的领域，可以说是物质基础之上的上层建筑。不论精神的领域对人来说是多么的重要和珍贵，它并不是基本的实在，而是物质自然的脆弱的附带现象。太阳系的温度下降几度，就会毁掉精神。

正是在这种实在论和唯物论的背景之下，桑塔亚那发展了自己的宗教观，他赋予这个主题的重要性，可以从这个事实看出来：他为此专门写了整整一本书，一本被很多人认为是他写得最好的一本书——《宗教里的理性》。桑塔亚那相信，宗教起源于对逆境的体验，它所引起的各种信仰——对上帝的信仰，对世界的善的信

① 《怀疑主义与动物信仰》，第305页。

仰，对灵魂不朽的信仰——当然从字面意义上看不是真实的。但是对宗教不应该从其字面意义上去看待。桑塔亚那瞧不起的，只是那种浅薄的怀疑论者，他们指出宗教信仰从字面看是虚假的，并且以为这样就把这个问题解决完了。这种怀疑论者尚未开始去理解宗教——如果他们理解了宗教，桑塔亚那认为，他们也就会"理解，宗教为何如此深刻动人，而且在某种意义上是如此深刻正确。"①桑塔亚那不屑于去讨论他所谓的"酸臭的非宗教"，而且，尽管他 238 也有怀疑主义，他却在天主教信仰的"辉煌壮丽的错误"当中，找到了许多值得爱的东西。

他对神话的批判经历了两个阶段。"第一个阶段是把它们当作迷信而愤怒地对待；第二个阶段是把它们当作诗歌而欣喜地对待。"②宗教的信仰，以及它们所包含的智慧，在其脱离了字面真实的领域，甚至脱离了论战的领域，而走到诗歌的领域（它们正是属于这个领域的）之时，就得到了理解。"宗教的整个现象，除了是由人类想象所解释的人类体验之外，又是什么呢？"③体现在宗教的神话和寓言里面的，是虔诚的品质和灵性的品质，而我们必须赞颂这两种品质。事实上，这两种品质就构成了理性的宗教——虔诚，就是"对必要条件的忠诚"，而灵性，就是"对理想目标的献身。"④

72. 对新实在论的评论

要说明新实在论思潮的一般特征，要指出它同宗教思想问题的可能的关系，我们已经说得不少了。作为对唯心主义的反动，这个新思潮引进了一种哥白尼式的革命。精神不再是事物的源泉和

① 《宗教里的理性》，第4页。
② 《怀疑主义与动物信仰》，第247页。
③ 《教义风云》，第46页。
④ 《宗教里的理性》，第276页。

核心，而成了世界上各种因素当中的一个，这个世界是独立于我们对它的认识而存在的。由此而有实在论者之诉诸于事实问题，而不诉诸于价值判断，并强调我们的精神在世界上具有不完整的性质——这些都是罗素和桑塔亚那常常提出的论点。假如这种实在论的论点是真实的，那就意味着精神在事物体系中的地位需要重新估价；而这又意味着宗教等等精神活动的意义也需要重新估价。

罗素与桑塔亚那倾向于用唯物主义的语言来作这种重新估价，就此而论，新实在论就倾向于往回滑到老自然主义中去了，而
239 且就变得很容易受到老自然主义所受到的一切反对。[①]不过，实在论当然并不必然导致唯物论和机械论的观点，事实上它十分经常地采取一些很不相同的方法。然而，对我们来说已经变得十分明显的是，实在论对宗教的评价，虽然远远不是一致意见，但是比起通常的唯心论的评价来，倾向于对传统的宗教信念不那么有利。本章所考察的著作家，就其对宗教的几种态度而言，布伦塔诺是异端的，摩尔是漠然的，罗素是敌对的，佩里是含糊的，而桑塔亚那是怀旧的；关于布洛德和普莱斯认为宗教主张可以在心灵研究中找到经验根据的说法，后面[②]还要谈到很多，可是十分明显，在此所给出的东西是一种尝试性的，甚至是靠不住的东西。

在本章中，我们只局限于讨论实在论思潮的早期阶段，作为我们所谓的这个概述的“第二阶段”中有标志性的转变关头之一。普莱斯虽然属于比其他人较为年轻的一代，但也赞成一种较老的哲学思考风格。不过已经十分清楚的是：这个思潮包含着两种各不相同的进一步发展的可能性。一方面，实在论的观点可能发展为实在论形而上学；另一方面，摩尔和罗素思想中的强烈的分析倾向，则可能发展为分析哲学。在后一个阶段，我们将看到这些发展采取了什么形式，它们是如何影响当代的宗教思想的。

---

① 参见本书前面第111页以下（系指原书页码——译注）。

② 参见本书后面第314页（系指原书页码——译注）。

第十五章　新物理学，哲学与神学 240

73．变化中的科学图景

如果不提及本世纪发展起来的新的科学概念对现代宗教思想的影响的话，那么对现代宗教思想的说明就不可能完备。然而，要研究这个主题，必须十分地谨慎。之所以要谨慎，部分是因为外行人很难对当代科学的复杂观念获得哪怕是一般的理解。不过对此可以回答说：在这个科学的时代，每一个受过教育的人都有责任去了解科学家们在说些什么，而且没有任何理由不这么做，因为很多赋有清晰表达才能的科学家已经写了一些通俗解说自己的观念的东西。之所以要谨慎，部分还因为（而且这个原因更加重要），在一个科学论域确立起来的一些观念，有时候被人轻率地作出一般性概括，并应用到另一些论域，而在那些论域，它们的适用性却是大可怀疑的。例如，人们不时会听见一些从物理学的相对论推到道德中的相对论，或者从测不准原理推到自由意志的实在性之类的幼稚论证。更糟糕的是求助于伟人的名字。因为科学家在当代世界上享有如此之多的声望，所以形形色色的意见都想要声称自己拥有科学家的权威。例如，教会人士倾向于引用爱因斯坦可能说过的任何有利于宗教的话，诸如他那句著名的评论：德国各教会比起各大学和各位科学家来，更好地经受住了纳粹分子的考验。而在另一方面，不可知论者则急切地声称爱因斯坦是他们之中的

一员。这种拉大旗作虎皮的粗俗下作什么也不能证明，只证明了那些这样做的人对自己的信念是如此之没有把握，以致于需要用一些东西把它们支撑起来。

科学与哲学和神学的关系十分复杂，我们必须谨防从科学发现作出的一切匆促而不成熟的一般性概括。确实，现代有不少的哲学家兼科学家，与之俱来的是他们自信为是他们的科学研究的
241 哲学含义的东西。总的来看，职业哲学家们接受他们的态度是冷淡的，职业哲学家们倾向于认为他们研究哲学问题的方法是带有外行味道的。哲学家方面的这种态度是很有道理的，不过，在此也许也有一点职业嫉妒的因素，还有一种对科学家的不满，这些科学家侵入了哲学家的领地，并提出要为他解决他的难题。因此，如果说我们必须避免从科学作出仓促的哲学推论这个危险，那么，我们也必须避免另一个危险，即以为科学家在哲学问题上没有什么有价值的见解可说。对于那些相信自己从专业研究中已得出一些能阐明更一般的哲学问题甚至是上帝和宗教问题的见解的科学家，我们应当乐于怀着批判的但又是尊重的态度去倾听他们的意见。

在本世纪初，生物学及其进化理论是对哲学和宗教思想产生了最显著影响的科学。我们已经看到过这种影响，它清楚地表现在克尔德、沃德、海克尔、泰勒等等彼此大不相同的思想家当中。但在二、三十年之后，物理学就开始发挥了来自科学方面的主要影响，因为物理学经历了一场革命，提供出一幅在许多方面都同十九世纪流行的不同的自然图景。可以提一提这场革命的一些主要阶段：1900年，普朗克表述了他的量子理论；1905年和1916年，爱因斯坦分别提出了他的狭义相对论和广义相对论；1927年，海森伯格宣布了测不准原理。十九世纪的自然图景，曾经是存在于无限的欧几里得空间和绝对时间里的，严格符合于力学法则的，固体的，不可毁灭的物质原子所构成的图景。这正是海克尔和老自然主义

者们心目中的宇宙。然而，新物理学要求我们考虑的，却是一种时空连续统一体，它的性质是非欧几里得的，范围可能是有限的，在其中不存在任何绝对的尺度、静止、运动，甚至不存在任何绝对的同时性。物质不再应根据固体原子来理解，相反，原子被认为是能量的一种复杂而有节律的模式。以这种方式来思考，原子显然就只需要最低限度的空间和最低限度的时间以生存其中——这就是说，它已被理解为一个过程。除此之外，在新物理学中，要对基本的物理实体的行为用这么一种方式给出一种完备的描述，看来已不可能，这种方式对于因果解释来说会是必需的。这样，新物理学就把一些彻底的变化引入了对自然的理解之中，并且要求对旧的图景作一番相当激烈的修正。 242

当然，关于物理学中的革命彻底到何种程度，存在着意见分歧。有些人喜欢强调新物理学同旧物理学之间的连续性，并指出所发生的事情是一种改造而不是一场革命；他们否认测不准原理意味着决定论的废除；他们正确地提醒我们：根据能来思考原子，这并没有使原子的物理性减少。另一方面，有些人却论证说：如果物质是过程而不是一种惰性的实体，它也就同生命和精神有了更多的共同点，而生命和精神显然是过程；如果物理世界尽管广大而且在扩展，却仍然并非在空间上无限或在时间上永恒，那它就更不可能是终极的实在了；还有，如果普遍的机械决定论也成了问题，那么也就有了更多的余地去相信自由而有创造性的精神生命。我们已经警告过，要提防从当代科学发现向哲学一般概括作任何匆促的推论，但是人们确实会说，新物理学所理解的世界，比起旧物理学的世界来，似乎要更适合于宗教的解释，至少是与之不那么别扭。当我们转向那些沉浸于哲学思辨的物理学家时，我们发现，他们对待宗教的态度，比起他们之前一代科学家对宗教的态度来，总的来说要更加友好热情。1934年前后，R．G．柯林武德曾注意到，“现代科学泰斗们谈论上帝的方式，会使五十年前的大多数科

学家觉得反感。”①另一方面，那些对科学有兴趣的基督教神学家，很快就认识到新物理学有护教的可能性，并开始寻求科学与宗教之间的新的相互关系。

既然现代的哲学家兼科学家数目很多，我们在此就只能考虑少数几位最为卓越的人物，并且希望，他们很恰当地代表了物理学家们关于科学知识的性质及其对于哲学与宗教问题的意义所说过的那一类观点（第74节）。然后，我们要看看一些有科学意识的神学家如何努力去调和新物理学与基督教思想（第75节）。本章结尾将力求评价一下这些不同观点的价值（第76节）。

243

74. 某些物理学家关于哲学与宗教的观点

M.普朗克，A.爱因斯坦，W.K.海森伯格，A.S.爱丁顿

我们可以先来考虑一下迈克斯·普朗克②（1858～1947），他是量子理论的创立者，在很多年当中，他都是新物理学的其他大多数领袖的老前辈。

乍看之下，普朗克关于科学认识之性质的观点似乎十分复杂。他要求我们区分三个世界。第一，存在着一个感官知觉的世界，即人所感知的这个世界。物理学中的所有观念据说都来自这个世界，物理法则所涉及的最终都是这个世界里的事件。第二，尽管我们不能用逻辑论证来证明，但我们“不能不假定在感觉世界后面有另一个实在世界存在。”③这个实在世界是独立于人的，而且不可能

① 《自然之观念》，第156页。

② 1885年～1889年任基尔大学教授；1889年～1926年任柏林大学教授。他的儿子曾被纳粹分子杀害。

③ 《现代物理学所阐明的宇宙》，第8页。

直接把握它。然而，我们能够对这个真实世界有某种领悟，我们得到它是通过两种方式。我们通过感觉而间接地领悟这个实在的世界，尽管我们不知道感官的中介是如何的歪曲了或者改变了这个实在世界；而且，我们还"通过某些象征"领悟这个实在世界，这些象征本身是来自感觉经验的。这种象征大概就是普朗克自己的活动量子，他形象地把它形容为"来自实在世界的新的神秘的信使。"①第三，存在着物理学的世界。这个世界不同于另外两个世界，因为它是人类心智的有意创造。它是一个随着科学进展而不断变化着的世界，而且普朗克特别强调科学发展的连续性，强调新物理学与旧物理学的关系。这种发展的方向可以用这种说法来表达：物理学世界不断地退出感觉的世界，并不断地趋近于(尽管这不能证明)实在的世界。

虽然表达得略欠精致，普朗克的观点显然类似于卡西勒的观点。②物理科学的世界，就是心智由其体验所构筑出来的一种象征(或符号)形式。然而，实在世界要比物理世界丰富得多，正如我们已经看到的，物理世界是从感官知觉出发的。"现代物理学把这个真理印在了我们的心上：有各种各样的实在，脱离我们的感官知觉而存在着，有各种各样的问题和冲突，在其中，这些实在比起经验世界最丰富的宝藏来，对我们都要更有价值。"③

具体说来，普朗克发现，道德经验和宗教经验都与物理学家对世界的看法相一致。普朗克并不认为，现代物理学意味着普遍 244
决定论的废除，但他宣布，这种决定论是同人的自由意志并行不悖的。关于有意识的人，关键在于他意识到了自己的经验的各种联系，而且这种意识本身成了一个在他的经验中起决定作用的因素，引进了新的动机，从而使他有可能根据伦理法则而不是根据因果

① 《现代物理学所阐明的宇宙》，第20页。
② 参见本书前面第126页(系指原书页码——译注)。
③ 同上书，第107页。

法则去行动。

至于宗教，普朗克承认宗教对世界的解释可以同科学对世界的解释并列，他还强调，在人类精神的一种平衡的发展中，这两种解释都有其自身的权利。他说："宗教与科学之间，绝不可能存在任何真正的对立，因为二者之中，一个是另一个的补充。我想，每一个严肃的、进行反思的人都会认识到：如果人的灵魂的各种各样的力量要在完美的平衡与和谐中共同发挥作用，那就必须承认并培养人的天性中的宗教因素。科学提高了生命的道德价值，因为它促进了对真理的爱，以及敬重——对真理之爱表现在一种持续不断的努力之中，即努力要达到对我们周围的心与物的世界的更精确的认识，至于促进了敬重之情，乃是因为认识的每一点进展，都使我们直接面对了我们自己存在之神秘。"①

在转向那位因其相对论而也许是最为著名的现代物理学家的阿尔伯特·爱因斯坦②(1879～1955)的时候，我们会注意到下面这一段陈述："对于一个独立于能进行感知的主体而存在的外部世界的信仰，是整个自然科学的基础。然而，既然感官知觉是间接地提供关于这个外部世界的信息，那么我们就只能凭借思辨手段来把握这个世界。随之而来的必然结论是：我们关于物理实在的观念，绝不可能是终极的。我们必须随时准备着改变这些观念，以求用逻辑上最完美的方式去公平地对待所感知的事实。"③在此，我们发现了同在普朗克那里发现的同样的一种三重体系——实在世界，感觉世界，以及介乎二者之间的我们的观念世界。看起来，爱因斯坦绝不是实证主义者。他的目标，是要认识实在。"在探索者

① 《科学向何处去?》，第168页。

② 先后在苏黎世大学、布拉格大学和柏林大学任教授。在纳粹上台之后离开德国，1941年成为普林斯顿大学高级研究所教授。

③ 《阿尔伯特·爱因斯坦：哲学家兼科学家》，P. A. 施利普编辑，第248页。

不倦的努力后边，潜藏着一种更加强烈的、更加神秘的推动力：那就是人们希望理解的存在与实在。”①

正是在这种要了解实在世界的探索中，爱因斯坦发现了宗教的意义。我们从我们自己的心智中，发明了具有数学的精美性的种种观念，我们把它们交给经验去检验，而它们到头来竟是真的！“关 245
于这个世界，最不可理解的事情是：它竟是可以理解的。”②这个世界是被理性地赋予了秩序的，对这一点的信仰，就是爱因斯坦所谓的“宇宙宗教”，而且他把这种宗教视为科学家的创造力的重要灵感。

然而，这种“宇宙宗教”有没有什么东西与我们平常所理解的宗教有关呢？这不可能是一种美学感受，即伯特兰·罗素说他凝视严正的数学之美时所体验到的那一种美学感受吗？看来十分明显，爱因斯坦所说的远远不止于此。从他的自传③所记载的他自己的经验可以概括出，他把宗教的发展划分为三个阶段，即神人同形同性阶段，道德阶段，以及“宇宙宗教”阶段。最后这一个阶段已清除了一切神人同形同性的概念，但是伴随着它的敬畏、惊羡、谦卑等感受，乃是宗教性的而不是审美性的。宇宙宗教的上帝，是非人格性的。爱因斯坦说：“我信仰的上帝，是斯宾诺莎的上帝，他在存在着的事物之有序和谐中启示出自身，而不是一个关注着人类的命运和行动的上帝。”④

爱因斯坦关于宗教性质的这些观点，似乎象是一种折衷，既使正统派，也使非宗教信仰者感到失望。然而毫无疑问，它们代表着一种正面的信仰（当然具有一个物理学家的先入之见的强烈色彩），而且这种信仰同历史上的人类信仰有着可以看到的联系。证实了最后这一点的，是爱因斯坦关于他自己的民族——犹太人的

① 《阿尔伯特·爱因斯坦：哲学家兼科学家》，P.A.施利普编辑，第249页。

② 同上书，第284页。

③ 同上书，第3页。

④ 同上书，第659～660页。

信仰所说的话。按照他的解释，犹太教似乎是他的宇宙宗教的一种预兆。他说："犹太教不是什么超越的宗教"；它的上帝是"对迷信的否定"——也许是对一切神人同形同性的想像的一种克服。①

在爱因斯坦和普朗克之后，也许现代物理学家中最为著名的就是韦纳尔·卡尔·海森伯格②(1901～1976)了。他的测不准原理说明，在对基本粒子运动的描述中，存在着一种内在的不确定性。例如,如果决定了一个电子的位置，关于它的动量,也有一定程度的不确定性。可是,要作一个完备的因果描述,这两项属性都需要精确地决定下来。于是，海森伯格的原理看来就打击了严格
246 的决定论,或者,至少是引进了一种较弱的决定论。就小规模的现象而言,物理定律看来只是统计学上的平均值,而不是严格地适用于个体的情况的。

关于海森伯格原理的意义,意见纷纭,分歧很大，我们可以转向他自己的吉福德演讲，看看他自己对这个原理的含义说了些什么。虽然海森伯格说话十分谦逊,极有保留,但他还是明显地认为,同旧物理学发生的决裂，比普朗克或爱因斯坦心目中的决裂要更为彻底。他说："十九世纪发展了一种极端僵硬的自然科学框架,它不仅造就了科学,而且造就了广大人群的一般世界观。"③ 这个框架是由"空间"、"时间"、"物质"和"因果性"等基本概念构成的。不论什么东西只要是真实的,就必须在这个框架内找到一个位置,而"这个框架又是如此之狭窄和僵硬,以致于在其中很难为我们语言的许多概念找到一个位置，而这些概念一直是属于我们语言的

① 《阿尔伯特·爱因斯坦:哲学家兼科学家》,P.A.施利普编辑。

② 1927 年～1941年任莱比锡大学教授；1941 年起任迈克斯·普朗克研究所主任。

③ 《物理学与哲学》,第169页。

实质的，例如关于'心'，关于人类'灵魂'，或者关于'生命'之类的概念。"① 由此造成的一些情况当中，就有了科学对宗教的敌意。

然而在海森伯格看来，这种僵硬的十九世纪的框架已经瓦解了，因为科学本身已经深刻地修正了自己的基本概念。唯物论自然主义的错误，就在于采用了适用于我们周围所见到的那种存在的语言及其普通的"物质"、"因果"之类概念，而且以为这些概念可以推及原子的领域之中。但是现代物理学表明，我们不能用普通语言去谈论原子。如果我们要谈论原子，我们就需要一种特别的语言，它适合于一个潜能的世界，而不是一个事实的世界。然而，如果情况是这样，则我们的"物质"、"因果"之类普通概念，也就失去了在旧的框架中所被赋予的特权地位，而且，"我们对待'心'、或人类'灵魂'、或'上帝'之类概念的态度，也将不同于十九世纪的态度。"②海森伯格的结论是："也许，关于人类精神与实在之间的关系，现代物理学已经打开了通向更广阔的观点的门户"。③这个结论尽管十分谦逊，但仍然意味着，同旧的自然主义相比，有了一种彻底的态度上的变化。

在结束对这些物理学家兼哲学家的这个概述之前，我们来看看阿瑟·斯坦利·爱丁顿④(1882～1944)，他在英语国家中也许是最为知名的物理学家兼哲学家。比起他在科学界的大多数同事来，他在哲学领地中的探险，事实上要深入得多。

爱丁顿发展了这样一个观点，从对于在此考察的别的物理学家的评论中，我们已经熟悉了这个观点：物理科学的世界，是一个 247
象征(符号)的世界，与感觉经验的世界相去甚远。物理学家的起

① 《物理学与哲学》，第169页。
② 同上书，第172页。
③ 同上书，第173页。
④ 1913年～1944年任剑桥大学教授。

点，就是从感觉经验的世界中把那些可以度量的方面抽象出来，同时无视其余的东西。因此，物理学家的任务，就是连接并解释爱丁顿所谓的"阅读指示"。在作出解释的过程中，物理学家以前同熟悉的感觉世界维持着一种比较紧密的联系，并从这个熟悉的世界取得自己的原材料，可是现在，他再不能这么办了。他引进了"电子"、"量子"、"潜势"之类的象征符号。在熟悉的、日常的感觉世界中，不存在这类东西的任何类比物。因此，物理科学的世界，日益成为一个抽象的象征世界，以致于爱丁顿甚至可以把它称为一个"影子世界"，感觉世界的丰富性和实质性都已被从中剔除。

由于剔除了我们通常赋予实质性的可感对象，物理学的象征世界本身就只是一种心智的构造。它是由思想所构成的，而且我们又必须把我们的阅读指示依附于一种精神活动的背景。因此，爱丁顿论证说：终极的实在是精神性的。"由于认识到了物理世界是完全抽象的，倘与意识脱离关联便毫无'现实性'，我们就恢复了意识的基础地位，而不是把意识说成是在进化历史的晚近阶段、在无机的自然中偶然出现的一种并非不可或缺的并发情况。"①爱丁顿把自己的思辨往下推进后这样说："一个普遍精神即逻各斯的观念，是从科学理论的现状推出的一个相当有道理的推论。"②

但是爱丁顿并未企图把宗教的世界观仅仅建立在科学发现的基础之上。他承认，即令（如他所说）科学使得普遍精神这种观念变得很有道理，这样一种精神也仅仅是宗教的上帝的一个苍白的复制品。而且，他也明白把一种神学建立在不断变化的科学概念基础上的危险。他说："有宗教信仰的读者会十分满意，我并未向他提供一个由量子理论揭示的，因而很容易在下次科学革命中被扫除的上帝。"③爱丁顿认为，宗教的正面证据，来自于神秘的体验，

---

① 《物理世界的性质》，第332页。

② 同上书，第338页。

③ 同上书，第335页

这种体验值得我们尊重，因为正如我们已经看到的，物理科学是抽象的，从而它通向实在的途径也是有限的，因此，其他的途径尚有广阔的天地。现代科学并未提供一种宗教的“证明”，可以代替神 248
秘的体验，但是通过废除惰性的物质实体的观念，废除（正如爱丁顿所相信的）严格的普遍决定论的观念，它就鼓励了一种精神性的世界观，并向神秘主义的见解提供了科学的支持。

75。新物理学与基督教护教论

B.H.斯特利特，E.W.巴恩斯

首先认识到新物理学的护教可能性的神学家之一，是伯尼特·希尔曼·斯特利特[①]（1874～1937）。虽然斯特利特主要是一位新约学者，但他对解决基督教与现代思想的冲突问题具有强烈的兴趣。象他那一代的大多数别的美国神学家一样，他起初通过唯心主义哲学而发现了一条调和的道路，但在对此感到失望之后，他又开始寻求一条新的途径，这条新途径应该较少思辨性，并且更坚实地奠基于经验之上。他从坦率地接受经验科学的发现开始，通过努力达到这些发现与基督教所教导的有神论世界观之间的相互关联关系，从而找到了这条途径。

斯特利特把种种世界观分为两大类型，他分别称之为“机械型的”和“拟人型的”世界观。机械型的世界观把世界设想为一部机器，并根据物质、力量、原因、结果之类的范畴来为世界的运行提供一种解释。斯特利特承认，从牛顿到达尔文，机械论的假设对于科学研究来说是颇富成果的，而且直到十九世纪，机械论的唯物主义

---

① 1905年～1933年任牛津大学女王学院院士，1933年～1937年任院长。

看起来很象一种挺有道理的世界观。然而，它自身一直包含着一些未得解释的难题和矛盾，而现在，随着基本的物理概念的革命，以机械地决定了的方式相互排斥和吸引的固体原子的旧图景，已经变得很不适当了。"一度是机械唯物论的主要吸引力之所在的那种漂亮清晰的简洁性，今天已经完全消失了。"①

斯特利特论证道，代替被摒弃的机械论模式的，是生命以及随之而来的特殊组织，它能够向我们提供一种类比，以这种类比为基础，可以解释自然的运动过程。斯特利特把世界描述成一个创造斗争的场所——一个产生了新的更高的价值的过程，其顶峰就是爱的表现。这种描述明显地带有柏格森哲学的影响。但是斯特利
249 特并不满足于单纯的"生命-力"，假如这个术语被理解为某种比基督教有神论的上帝要低一些的东西的话。既然我们应该以生命为我们的线索，那么我们就必须在我们所知的最高的生命层次上，即在人的心智和精神中去把握生命。正是在这个意义上，斯特利特的观点是"拟人型"的——也就是说，他并不赞成把上帝描绘成人形的那种粗劣的拟人论，但他坚持认为：人生的最高级活动，为我们提供了认识终极实在之性质的最佳线索。

从这点出发，就很容易同基督教神学联系起来。实在，或上帝，尽管自身超乎于我们的理解，但在人类生命的理想状态中，却有其最为适当的象征或类比。而理想的人，应是这样一种人，其生活最为充分地表现了创造性的爱。斯特利特宣称，耶稣基督就是这样一种人。所以，教会在耶稣基督身上，看到了上帝的形象与启示，而且，"既然充满爱的生命就是实在的能动本质，那么要描绘他，我们就找不到任何一个词语，能比'上帝之子'更为真确的了。"②

---

① 《实在》，第16页。
② 同上书，第215页。

与斯特利特同时代，还有一个引起了更多争议的人物，他同样也致力于调和基督教与新的科学理论，他就是厄内斯特·威廉·巴恩斯①(1874～1953)。一方面，巴恩斯是一位卓越的数学家，是一名皇家学会会员，另一方面，他又是一名教会人士，在一个很大的都市教区担任了近三十年的主教。

他的这种双重兴趣，十分清楚地表达在他的吉福德讲演中。在演讲中，巴恩斯坚持主张，不能仅凭直觉或权威而接受宗教的信念，而应该让这些信念接受理性的检验。他提议从科学提供的关于世界的信息出发，然后再问一问，根据这些科学的信息来看，一种有神论的世界观是不是显得有道理。他的大多数演讲，都用来对1927年前后科学所达到的状态进行广博的评述，他得出的结论是：各门科学的发现，都指出了对实在的一种精神性的而不是物质性的解释。“对于精神产物在物理学理论中所占的重要地位的日益增加的认识，再加上对于思想、意志与情感彼此不可完全分割的理解，已经造成了一种广为传布的确定信念：有神论与科学终将构成一个和谐的整体。”②

假使这就是巴恩斯所说的一切，那就没有多大必要在我们的概述中提到他了，因为他的论证的哲学方面并不特别连贯或有独创性。但是，他值得在此一提，乃是因为，比起很多神学家来，他更 250
加清楚地理解到：护教论者的工作，并不仅仅是用给基督教信仰留下地盘的方式，来解释科学的世界观，而且还应该用不会与我们大家在科学时代所持有的前提相冲突的方式，来重新表述这种信仰本身。巴恩斯发现，基督教神学一直墨守的是一种过时的宇宙论，其中包括一种粗劣的超自然主义，他认为这种超自然主义是与科学研究的前提不相容的。

---

① 1915年～1919年任坦普尔学院院长；1919年～1924年任威斯特敏斯特牧师会会员；1924年～1952年任伯明翰主教。

② 《科学理论与宗教》，第593～594页。

因此，他抨击了基督教传说中的奇迹成分，其中包括童贞女生子和耶稣肉身复活的奇迹。他说："不要新约的奇迹，基督教仍然是同样的那么一种生活方式，符合于基督的上帝启示的生活方式，即多少世纪以来人们一直被吸引去效法的生活方式。"①关于复活，他评论说：这是基督教的一个伟大的本质真理，但是它"与耶稣死后其身体是否重新被赋予生命的问题毫无关系。要紧的是，基督徒们将会感觉到自己生命中的一种精神力量，他们能够把它正确地解释为耶稣精神力量的显示（如同他在加利利的教导中所显示的），即上帝的智慧与正义。"②这些观点使巴恩斯遭到了他的主教同伴们的指责。然而，英国国教会的主要的荣誉之一，无疑正是它的兼收并容，巴恩斯继续作为该教区主教而保住了职位，应该归功于英国国教会的信誉。

还可以补充一点：斯特利特和巴恩斯两人，正如拉希德尔和英格两人一样，都是现代教会人士联盟（Modern Churchmen's Union）的杰出成员，这个组织的创立，目的在于使基督徒的生活和思想同现代世界的趋势建立联系。它的杂志《现代教会人士》自1911年以来一直在发行，并成了开明神学思想的一个论坛。

76. 关于新科学理论与宗教的评论

从关于新物理学对哲学和宗教问题的影响的概述中，我们能够引出什么结果呢？就基础牢靠的正面结果而言，似乎没有产生什么东西。在物理学家们本身当中，关于他们的科学发现对更广泛的
251 哲学问题所具有的意义，看法是不一致的。我们是应该听普朗克的呢，还是听爱因斯坦的？应该听海森伯格的呢，还是听爱丁顿的？或者，也许我们该注意的，是另外几十名知名度较小的哲学家兼科

① 《基督教的起源》，第67页。
② 同上书，第166页。

学家当中的一位？正如我们在较早时候批评一些前一代的哲学家兼科学家时①所注意到的，一旦科学家抛弃了自己的专业领域，去对更为广泛的问题发表意见时，他们的观点就分道扬镳，就不得不判断一种思辨而反对另一种思辨，而所根据的并非科学的而是哲学的理由了。约翰·帕斯莫尔的这个评论很有道理："正象许许多多别的革命一样，物理学的革命也由于那些混乱和狂暴，并未提出什么新的哲学问题，亦未解决什么旧的哲学问题。"②

然而就反面而言，可以说已经产生了一个结果。老的自然主义——十九世纪的机械论的唯物主义，已经由于作为其基础的基本物理概念的革命，而前所未有地声誉扫地了。既然构成物体的原子并非固体的粒子，而是有节奏的过程，那么，正如斯特利特很敏锐地看到的，它们在性质上就会很类似于生命过程和精神过程。再者，既然物质的宇宙是有限的，那么它就不会象老自然主义所以为的那样是终极实在。卡尔·冯·魏茨泽克曾提到一个老派的物理学家在反对有限宇宙的说法时那种狂暴的感情反应，这种说法打击了机械论的唯物主义的核心的、几乎被神化了的无限永恒宇宙的观念。③可是，这些表现主要是反面的。它们使老的自然主义声誉扫地了，但它们并未正面地指向有神论，也许，它们仅仅要求一种更为精致的自然主义。基督教的护教论者们也许曾力求从物理学革命中引出过多的东西。在这方面，巴恩斯的工作自有其价值，因为，尽管他的正面的宗教哲学支离破碎，但他十分清楚：即使新物理学鼓励我们去考虑十分细微的现象层次上的一定程度的非决定性，它也没有触动大规模现象的决定性，而且并没有支持奇迹观念或自然界中的神意干预的观念。

对于新物理学的最为精微的解释，可能应在实在论形而上学

---

① 参见本书前面第111页（系指原书页码——译注）。

② 《哲学百年》，第334页。

③ 参见其1960年在格拉斯哥大学所作的一次吉福德讲座演讲。

家们的过程哲学中去寻找，我们很快就要来讨论这些形而上学家了。①然而，在此期间，我们已经完成了对二十世纪宗教思想的第二阶段即过渡阶段的概述，我们必须停下来看看，我们现在已经到达了什么地方，我们的前头还有些什么东西。

① 参见本书后面第258页以下（系指原书页码——译注）。

第十六章　附论之二 252

77. 从第二阶段到第三阶段

既然我们已经到达了这部宗教思想史第二阶段概述的终点，可以停下来再次环顾四周，我们就会立即发现，宗教思想的模式所发生的变化是如何的巨大。我们已经处身于二十世纪的各种独特问题之中，而作为上一世纪遗产的那些思想方法(在我们的思想史的第一阶段，这些思想方法看来还那么确定不移)，已经开始显得象是遥远的晦暗模糊的影子了。我们已经看到，唯心主义的哲学和神学，在实在论的兴起面前衰微下去；我们已经看到，唯心主义的宿敌——十九世纪的自然主义，由于它曾宣称为自己的基础的科学本身而信誉扫地；我们已经看到，赫尔曼和哈那克等人的反形而上学的自由神学，由于韦斯、施韦策尔和卢瓦絮等新学者的研究工作而变得站不住脚了。与此同时，我们还已经看到，一种过分的乐观主义——不论其基础是绝对者的完美，还是将临的科学千喜年*——已经让位给更加清醒的态度；同时存在着一种日益增长的对形而上学的不信任，在某些方面甚至有一种对理性本身的不信任，正如实用主义、天主教现代主义、以及各种各样的生命哲学和人格存在哲学等反理智主义观点的兴起所表明的。

然而，在这一阶段，我们所面临的还是一幅十分混乱的图景。我们看到，旧的里程碑已经粉碎了，旧的分界线已经抹掉了，而新

* 指科学即将带来人类的幸福时代这一说法。——译注

的呢，却尚未牢固地确立起来。新的取向和新的技术确实已经出现，但是我们已看到：在我们已经描述的这许多新取向和新技术当中，很少有几种在今天还是最初所表述的样子了。它们如今还有时间去交叉，去碰撞，去结合，去编组分类，正是由于这种过程，本
253 世纪中期思想的稳定潮流才得以出现。我们在这个第二阶段所考察的种种思潮，具有一种过渡性质。我们可以认为，它们提供了这样一种观念的母体，从它之中，或者以它为背景，产生了那些宗教思想的主要形式，这些宗教思想的主要形式已逐渐在本世纪中叶的宗教思想舞台上占据了主导地位。

这些本世纪中叶思想的主要形式，提供了我们的思想史第三阶段的主题。我们将会发现，它们所引进的几乎没有真正新鲜的东西，它们只是澄清并进一步推进了已在第二阶段出现的那些思想，并且赋予这些思想以确定的形式而使之成为二十世纪思想的典型表达。如果我们能想起，在第二阶段曾发生作用的那些历史的、社会的、心理的条件，在第三阶段仍继续存在，甚至更为加强了，那么这就没有什么奇怪了。如果我们承认，这类条件至少部分地决定着任何社会的哲学和神学信念（而且很难不这么设想），那么，二十世纪中叶的宗教思想趋势所反映的，就是这么一种文化的观点，这种文化航行在随着这个世纪的进展而日益风起云涌的天气之中，而且对自身已经变得越来越没有把握了。继第一次世界大战之后，又来了第二次世界大战，继第二次世界大战之后，又是"冷战"与核威慑的时代。在此期间，亚非国家起来结束了白种人的主导地位。西方文化的未来成了问题——也许它也应该是个问题。事实上，人类的未来也成了问题——人的命运，会是三叶虫或爬行类动物＊的命运吗？利用这颗行星的未来这件事，是留给别的某个物种而不是留给人类的吗？在这样一个忧虑的时代，发现有些哲

＊ 指已经灭绝的远古时代的一些动物。——译注

学家把忧虑现象本身作为他们的一个主要论题，① 这毫不令我们感到惊奇。发生有些神学家几乎完全抛弃了上帝的内在性而去强调上帝压倒一切的超越性，而且他们的神学因之采取了一种明显的末世论调子，② 这也不会使我们感到惊奇。

现在，我们应该着手简述一下在我们概述的第三阶段将要碰到的那些具体的思想类型的特征了。

78. 第三阶段的某些特征

我们已经注意到了二十世纪思想的反形而上学特征，也许，划分二十世纪中期各学派的最明显的分界线，就是把尚存的形而上学家同那些宣称形而上学不可能或无意义的人区分开来的那条分界线。必须注意的是：在此使用的“形而上学”一语，是在它作为一种关于终极实在的理智学科和理性思辨这个严格的意义上使用 254
的，而不是在它作为关于上帝和超感官事物的知识这个较宽松的意义上使用的。我们将会发现，那些最激烈地反对形而上学的人当中，有一些照样能自在地谈论上帝和超感觉事物，不过他们宣称，这样做的权利不是以形而上学的思辨为基础，而是以所谓与上帝“相遇”之类的东西为基础的。然而，尽管形而上学已不流行，我们还是发现二十世纪中叶有两个主要的形而上学学派十分兴盛，这两个学派对于宗教思想都是非常重要的。

这两个学派中，第一个是由实在论的形而上学构成的。在我们关于以“新实在论”闻名的那个思潮的总结性评论中，我们曾经指出，它包含着进一步发展的两种可能性。③ 这两个可能性中较保守的一个，是构筑一种实在论的形而上学，以取代遭到摒弃的唯

① 参见本书后面第354页（系指原书页码——译注）。
② 参见本书后面第323～324页（系指原书页码——译注）。
③ 参见本书前面第239页（系指原书页码——译注）。

心论的形而上学。这个可能性已经由布伦塔诺预示过。[1]在英国，一个强有力的实在论形而上学的学派兴起了，它结合了实在论的论题与新物理学的发现。在英国本土，这个学派也许是短命的，在那里，大多数哲学家和神学家今天可能都会把它归入我们所说的思想史的第二阶段，可是在美国(怀特海去那里度过了一生中最后的岁月)，实在论形而上学至今仍具有强大有力的影响，并有许多卓越的倡导者。在德国也兴起了一种形而上学类型的实在论，在那里，它在一定程度上同现象学有关联，而且也至今仍然是一种未耗尽的力量。因此，我们在这个概述的第三阶段将要研究的本世纪中叶的宗教思想的各种倾向中，把这些形而上学类型的实在论，以及它们在神学里的反响一起算进去，是完全有道理的。

另一个形而上学学派，是新经院主义，更具体些说，是新托马斯主义。除了对于形而上学有着共同的兴趣之外，新托马斯主义与实在论的形而上学学派还以某些方式彼此关联——新托马斯主义本身通常被说成一种“温和的实在论”，而我们又还记得，当代实在论之父布伦塔诺曾在“意向性”这个中世纪概念当中找到了自己的出发点。[2]然而，当代新托马斯主义的起源，十分不同于当代实在论的起源。早在十九世纪末叶，复兴对圣托马斯·阿奎那和其他伟大的中世纪思想家的研究，就已成为罗马天主教会的政策的组成部分。当然，一种哲学不可能在一夜之间复兴，此外，天主
255 教现代主义又在本世纪初叶吸引了罗马教会中一些最优秀的思想家。因此，只是在二十世纪过了好些年之后，教皇利奥八世的影响深远的政策的结果才开始出现。到本世纪中叶，新托马斯主义已经成为我们时代最主要的思想力量之一，在它的拥护者当中，有整整一群光辉灿烂的第一流思想家。当然，这种哲学是同罗马天主教的神学密切相关的。

---

① 参见本书前面第228页(系指原书页码——译注)。

② 参见本书前面第228页(系指原书页码——译注)。

当我们转向本世纪中叶思想的那些反形而上学的学派时，也许采用约翰·麦克墨雷提议的方式，能够最好地划分它们。麦克墨雷注意到，这些学派在一件事情上是全体一致的——"哲学的传统方法，不能解决它的传统问题。"① 然而，它们之分道扬镳，乃是因为一些学派固守传统方法而放弃传统的问题，另一些学派却还要努力解决那些实质问题而又放弃了传统的方法。就宗教思想的问题而言，存在着三个学派，它们的观点我们将在此考虑。

首先，有逻辑经验主义。它代表着从新实在论开始的第二条可能的发展路线，这条路线采取了摩尔和罗素思想中的分析的倾向。② 从麦克墨雷的观点来看，它代表着方法之保留及随之而来的问题之放弃。在其较早的阶段，这个思潮被称为"逻辑实证主义"，在这个破坏传统的阶段，它不仅把形而上学，而且还把伦理和神学，都推到无意义的垃圾堆里去。然而，随着时间的流逝，这个思潮尽管还是反形而上学的，但却不是那么好斗的实证主义的了，并且它所关注的已是语言的逻辑分析了。不过现在，宗教语言的问题得到了比过去较为严肃和耐心的考虑，而且还有一些神学家，他们甚至为找到抨击那些问题的方法而关注着逻辑经验主义及其技术。但是一般而言，逻辑经验主义对宗教或神学几乎没有什么兴趣，而且在哲学一方，这个思潮代表着一度很密切的哲学与神学关系的最远的脱离。

其次，有福音之道神学。它首先是同卡尔·巴特的名字联系在一起的。迄今为止，它一直是本世纪新教神学中最有影响的思潮。关于在面对终极问题时人类理智的能力，它本身所显示出来的怀疑，绝不比逻辑实证主义要少一些，但它属于麦克墨雷划分的另外一面——就是说，它继续努力要去对付关于上帝、关于精神生命的终极问题，但它放弃了传统的方法。它并不指望从哲学、或从

① «作为行动者的自我»，第27页。

② 参见本书前面第227页(系指原书页码——译注)。

人类知识的任何部门去证实它的信仰，它只把信仰建立在它认为
256 是上帝的独一无二的行动的基础之上。确实，至少在其早期阶段，这个思潮十分关注克尔凯郭尔的思想，而且与前面叙述过的某些人格存在哲学①有密切的关系，而那些哲学本身就是对理性决定信仰问题的权能的抗议。然而总的来说，福音之道神学一直努力要使自己独立于一切哲学。但在同一种直接的传统这样决裂之后，它宣称自己重新发现了一种更古老的传统——宗教改革的传统，最终是新约本身的传统。在这方面，人们会注意到，新教的福音之道神学与天主教的新托马斯主义之间有某种共同之处，因为，在面临现代哲学的冲突之时，二者都撤回到一种古典的基督教传统的堡垒中去。可是，一涉及对于神学与我们自然的人类认识之间关系的评价，这种相似性就变成了一种尖锐的分歧，而且在神学一方，福音之道神学代表着二十世纪神学与哲学的最远的脱离。

第三，有存在主义。麦克墨雷会把它划为那些抛弃了形式以便保留哲学传统问题的实质的学派。但是，虽然存在主义者确实不是从理性，而是从见于忧虑、罪过和死亡等“极限情境”的精神状态得到一些主要的见解的，我们还是必须谨防夸大这种情况，必须记住：早期的海德格对人类生存的结构进行了细致的形式的分析，雅斯贝斯则逐渐地越来越强调理性的地位。存在主义也许是我们这个世纪最典型的产物，它在自身之中汇集的，不仅有较早的各种人格存在哲学的见解，而且还有来自狄尔泰的历史主义，胡塞尔的现象学，以及各种生命与行动哲学的因素。不仅如此，一种出自福音之道神学本身那一边的、强大有力的存在主义神学学派的产生，使得人们有理由希望：神学与哲学之间的分离正在结束，那种富有成果的相互关系正在恢复，虽然这种关系的基础无疑是同以前不同的。

---

① 参见本书前面第193页以下(系指原书页码——译注)。

迄今我们尚未提到马克思主义，到本世纪中叶，它也已经大大地扩展了自己的势力。但是，既然马克思主义已经变成了一种刻板的正统主义，不容忍对它有任何重要的偏离，因此，对于在我们概述的第二阶段过程中关于这一主题已经说过的那些东西①，就没有任何东西可以补充进来了。

所以，本书的下余部分，将以下列方式进行划分。首先，我们将考察实在论的形而上学与神学（第十七章）。然后，我们转入 257
新托马斯主义和罗马天主教神学（第十八章）。离开形而上学的诸学派以后，我们将转向逻辑经验主义（第十九章），福音之道神学（第二十章），英语国家的后自由派神学（第二十一章），以及存在主义（第二十二章）。在结尾一章，我们将力求陈述一些根据我们的整个概述来看是合理的结论（第二十三章）。

① 参见本书前面第159～162页（系指原书页码——译注）。

258 # 第十七章 实在论的形而上学与神学

79. 实在论基础上的形而上学

实在论的形而上学，象唯心论的形而上学一样，或者说事实上象任何一种形而上学一样，致力于对实在作出一种全面综合的说明。怀特海是这样评论他自己的哲学的：在某种程度上，它代表着“绝对唯心主义的一些主要学说向着实在论基础的转化”。①大多数实在论形而上学的某些主要的独特标志，可以归纳如下：(1)承认时间与空间中的世界的实在性，而在唯心论形而上学中，时空世界被认为只是一个本身无时间性的实在的表象。(2)认为思维或认识活动是实在中的诸因素之一，而在唯心论里，思维则构成实在。(3)比起唯心论形而上学来，实在论形而上学同自然科学有一种密切得多的联系，实际上，一些主要的实在论形而上学家本来就是科学家。(4)迄今提到的这三个独特标志，表明了一种与自然主义哲学的对照。实在论形而上学可以被视为一种新的自然主义，但是它与老的自然主义是大不相同的。实在论形而上学结合了新物理学理论的种种发现，正如我们已经看到的，这些新物理学理论破坏了老自然主义的基础。特别是，实在论形而上学一般都大量地采用了“过程”这一概念，并在自然中认识到了不同的“层次”，一直上达精神层次，甚至神性层次。于是，实在论的自然概念比起老自然主

① 《过程与实在》，第7页。

义的自然概念来，就是一种丰富得多、有差别得多的概念，而老自然主义的倾向，是要把每一样事物都归结为固体原子及其相互作用这一终极基础。(5)从神学上来看，实在论形而上学的倾向，是要使上帝进入时间，是要使他成为一个自然的而不是超自然的上帝，也许还是一个有限的和进化的上帝，就象我们在威廉·詹姆士那里见到的那种上帝观里①的上帝一样。这种观点减轻了关于罪恶的神学难题，而且，比起唯心主义和大多数传统有神论所设想的 259
那种高处于无时间性的完美之中的上帝的观念来，也许更加符合于二十世纪的精神。

在英国和美国，实在论形而上学代表着新实在论思想向保守方向的发展。虽然实在论形而上学家们继续倾向于数学和科学，但他们的目的在于综合而不是分析。例如，亚历山大承认他的工作属于摩尔和罗素所发端的思潮，他又说，他看不出有什么充分的理由去怀疑哲学当中的体系，而且，他在自己的著作中发现的毛病，“不是它有系统，而是它还不够系统。”② 怀特海也用类似的方式，驳斥了“对思辨哲学的怀疑。”③ 对于实在论形而上学家们的另一个重要影响，可以在柏格森、詹姆士和杜威的哲学④里找到——事实上，这并非就这些哲学中的反理智主义因素而言，而是就它们坚持强调过程与变化而言。德国的实在论与英美牌号的实在论相去较远，在其中，现象学的影响⑤显而易见。

我们的概述将从英语国家的实在论形而上学开始(第80节)，走向德国的实在论形而上学(第81节)，再考察这种形而上学在神学著作家(第82节)以及宗教哲学家(第83节)中发挥影响的一些例子，最后以一点评价作结(第84节)。

---

① 参见本书前面第178～179页(系指原书页码——译注)。
② 《空间、时间与神性》，第6页。
③ 《过程与实在》，第8页。
④ 参见本书前面第170页以下(系指原书页码——译注)。
⑤ 参见本书前面第218页以下(系指原书页码——译注)。

80. 英语国家的实在论形而上学

C. L. 摩尔根，S. 亚历山大，
A. N. 怀特海，C. E. M. 乔阿德

对实在论形而上学的一些主要思想的很好的介绍，可以在孔韦·劳埃德·摩尔根[①] (1852～1936)的著作中见到，他那漫长的学术生涯，可以在动物学教席与哲学教席之间进行划分。他的哲学也同样可分为两个部分——来自科学的自然主义基础，以及企图回答科学未触及的问题的形而上学上层建筑。

摩尔根哲学的基础的科学的部分，是一种突生进化理论。这并非摩尔根自己的一项发现，而是一种他自己至少追溯到了约翰·斯图亚特·穆勒那里的观念。摩尔根在“突生”与纯粹的“随之
260 发生”之间作了区分。一种“随之发生”，就是某种能从已在过程中起作用的诸因素预测到的事情，而且不过就是这些因素的一种重新组合。例如，用摩尔根自己的一个例证来说，如果我们知道碳和硫以一定比例化合，那么，我们就能简单地通过把各成分的重量相加，事先说出化合物的重量来。另一方面，一种突生所引进的却是新鲜事物，并且无法从先在的因素来进行预测。当碳和硫化合的时候，那化合物的性质，就不仅仅是其成分之性质的相加。新的性质出现了，它们既非碳的性质，亦非硫的性质，而且它们无法预测，除非我们已经对于这类化学反应中发生的事情有了经验。

把突生观念应用于进化过程就意味着，在进化过程中，有着某些关键的阶段，在那种关头，会有某种真正全新的东西开始出现。这也可以换一个不同的方式来表达，可以这么说：进化过程不是一

① 1887年～1919年任布里斯托尔大学教授。

个连续不断的过程，而是包含着一些跳跃，向新的存在层次的跳跃。这样出现的新鲜事物，不能被解释成先在因素的纯粹的重新组合。它们涉及到种种新的关联方式，这些关联方式不可能根据在较低级的层次上起作用的那些因素来解释。因此，摩尔根的观点，尽管到此为止还是彻底的自然主义的，但却完全不同于老的机械论自然主义。“整个突生论学说，是对机械论解释的一种持续的抗议，是机械论论题的对立面。它不根据物理学和化学来解释生命。它也不根据感受器模式和神经细胞路线来解释思维。”①

摩尔根认识到进化过程中有三个不同的层次：最下面是物理-化学层次；它的上面是生命层次；最上面是精神层次。每一个层次都有它自己独特的那种关联，并且无法根据它由之产生的较低层次去作出解释。

这就补充了摩尔根体系的自然主义部分，他认为，这是牢靠地建立在自然科学的证据基础之上的。但他宣称，我们不能就此止步，而必须继续前行，去面对更为终极的问题。我们必须建造一种完整的哲学，这种哲学将确实不会与科学发现相冲突，但又将引导我们超越科学的发现。

摩尔根哲学的形而上学部分，将我们带入了三个假设之中。其中第一个是实在论的假设：虽然我们所认知的世界，在某种程度上是在认知行动本身之中为我们的心智所形成的，但我们假定：仍然有一个实在的世界，凭它自身并独立于我们对它的认识，存在于时间和空间之中。第二个是共存的假设：据称精神的东西和物质的东 261
西绝不离开对方而存在，世界彻头彻尾都以这两种东西为其特征，虽然不易看出这一假设如何同突生论学说一致。第三个是有神论的假设：有序的突生过程表明，上帝是它的创造者。上帝是精神，而精神不是进化过程的又一个突生的特性，而是显示在整个过程中的那个创造性的力量。这些思辨的结论似乎是同严谨得多的突

① 《突生进化论》，第7～8页。

生进化论松散地结合起来的。但是摩尔根绝非实证主义者，他相信，我们必须从科学的图景继续前行，引出这样一些最能与之相符的形而上学结论。他在谈到自己的时候说："拿我来说，我就能够，而且确实也接受了最彻底的自然主义。拿我来说，我就仍然保持着，并且更加坚定了我对上帝的信仰。"①

我们在摩尔根那里看到的那种类型的哲学，在萨缪尔·亚历山大②（1859～1938）的思想中得到了更为严密和更为前后一致的发展。亚历山大生于澳大利亚，但在英国进行研究和教学，他的哲学，被视为现代的建立全面的形而上学体系的最伟大的努力之一。鲁道夫·梅茨很好地总结了他的思想的主要线索："亚历山大接过了休谟的经验主义哲学，但没有他的怀疑主义；斯宾塞的进化哲学，但没有他的不可知论；新实在论的认识论，但不就此停步不前；物理学的相对论，但并不放弃思辨的评价，并使之附属于他自己的体系。"③

亚历山大的形而上学的基础，是一个包罗万象的突生进化体系，这个体系比摩尔根的体系更加全面广博，而且在两端的方向上都扩展而超越了它。亚历山大进到物理-化学层次以下，在时间-空间本身之中找到了他的体系的基础。时间与空间，在现代物理学看来，是彼此相连的，我们不可能取其一而舍其二。因此时空就其性质而言已是动态的，并由大量的点-瞬间所构成。这时空就是每件存在着的事物由之而产生的基本材料或母体。亚历山大体系中的第二个层次是物质，它从时空的能动的母体产生。在亚历山大那里，层次之间的隔阂不象在摩尔根那里那样鲜明，他更多地强调了连续性，强调了中间层次——可以说是层次内部的层次。但

① 《生命、思维和精神》，第1页。
② 1893年～1925年任曼彻斯特大学教授。
③ 《英国哲学的一百年》，第624页。

是情况似乎是这样：当达到了一定程度的复杂性时，某种在质的方面是全新的事物就出现了。他说："看来，上升是通过复杂性而发 262 生的。但在每一次质变时，复杂性仿佛将一种新的简单性汇聚于自身，并表现为这种新的简单性。新出现的质，是各物质成分在一种新的整体中的汇集。"① 从物质产生了**生命**，生命并非一种纯粹的附带现象，而是一种在质上是全新的复杂层次，但它还是同旧的层次有一种连续性的关系。生命本身也有各种不同的层次，而随着具有高度发达的神经系统的有机体的进化，我们就达到了又一个层次，即**思维**的层次。这在摩尔根体系中是最高的层次，而且确实也是我们所体验过的最高层次。但是亚历山大把自己的体系进一步往前推进。在思维后面的一个层次，是**神性**的层次。这就是进化过程的种种努力所追近的那个目标——一个永远在前方的目标，但却是有意识的精神有能力期望的目标。于是，在摩尔根体系中处于突生进化过程之外的上帝，就被亚历山大大胆地引进了进化过程本身，作为它的最高目标。

亚历山大的哲学是前后一致的实在论。认识的关系，被说成是在两种实体之间的"共在"（compresence）的关系，我们所认识的东西，并非由主体提供的，而是属于客体，属于向主体呈现的客体。我们思考的范畴本身——同一、实质、因果之类——之所以是普遍性的，并非因为它们应归诸思维，而是因为它们是时空的遍在的基本的特征。至于性质——不仅是形状之类的所谓"第一"性质，而且还有颜色之类的所谓"第二"性质——也确实属于时空世界中的客体。的确，亚历山大所谓的"第三"性质——诸如美与善之类价值——只在有评价主体的情况下才出现，但是尽管如此，亚力山大的世界仍然是这么一个世界，在其中，性质差异是实在的，而且正是这些性质差异，在他的突生体系中划分了各种不同的层次。

① 《空间、时间与神性》，第二卷，第70页。

所以，虽然在此我们与一种完全是自然主义的哲学发生了关系，但它显然是一种不同于各种老自然主义的自然主义。的确，每一件事物都产生于时空母体，因此都有一种物质基础，思想有其神经的基础，甚至上帝也有其时空的方面。然而，每一次突生都带来了一种质的差异，这种差异将其置于更高的、独特的层次上。与质相关联的，是实体的时间方面，而与其物质一面相关联的，则是空间方面。这样就引进了这么一种想法：正如每一样存在着的事物都有其物质的一面，同样地，它也有其精神的一面。“时间是空间的精神，而且任何一种性质都是其形体的精神。”① 这是一种难懂的理
263 论，而且精神与物质在整个实在中都多多少少是相互关联的这一说法，也不容易同突生概念相协调。不过，很显然，在亚历山大的论证中，正如在摩尔根的论证中一样，这种自然主义所讨论的自然的概念，比起十九世纪的自然主义者们所持的自然概念来，要丰富得多，也更加多样化。

从宗教的观点来看，亚历山大的形而上学中最为有趣的特点，当然是他的革命性的上帝观。正如我们已经看到的，上帝本身已被带进了突生进化的体系之中，因此他乃出自基本的时间-空间。在这里，通常的上帝概念被转换了，因为，上帝一般被认为是世界的作者或创造者，是宇宙过程的起点(terminus a quo)，而在亚历山大的思想中，上帝却作为终点(terminus ad quem)而出现。可是亚历山大认为，这样一个上帝同样也可以适合于宗教意识，并吸引人们转向他。亚历山大甚至不同意说他的上帝概念是一种泛神论的上帝观，尽管在他的很多批评者看来，认为上帝如此彻底地沉浸于自然秩序之中，这种想法看来似乎是一种彻头彻尾的泛神论。对此，亚历山大回答说：“就其身体方面而言，上帝是内在的，但就其神性方面而言，他却是超在的。”② 因为，正象时空之中的每一

① 《空间、时间与神性》，第二卷，第428页。

② 同上书，第二卷，第396页。

样别的事物一样，上帝既有其物质方面，也有其精神方面。他的身体，就是整个的时空，因此他包容了所有的有限存在物。就这方面而言，上帝是内在的，这种理论是泛神论的。但是就上帝的神性而言，他又是超在的，神性只为宇宙的一个部分所拥有——这个部分就是时空的那么一个区域，它永远位于前方，在进化过程中任何一个实际阶段，人们都瞻望着它，向往着它。而既然神性是上帝的独特性质，这个完整的上帝概念，就被说成是一神论的，而不是泛神论的了。

在全面性综合性方面毫不逊色于亚历山大的形而上学，也许甚至更为著名的，是阿尔弗雷德·诺尔思·怀特海[①]（1861～1947）的哲学。怀特海曾同罗素在现代数理逻辑的发展方面密切共事，后来却同这位昔日的合作者分道扬镳了。同罗素的实证主义和分析的倾向相反，怀特海认为对知识作一次新的全面综合的时机已经成熟。而且，在罗素仍然接近唯物主义观点的时候，怀特海已经发展了一种同唯物主义相去甚远，但却同自然科学保持密切接触的哲学。两人之间的对照，在他们对宗教分别作出的说明方面也许最为强烈突出。正如我们已经看到的，罗素把宗教视为一种无用 264
的遗迹，现在将由科学的人本主义来取代，而且正是在科学之中，他寄托了自己对未来的希望。但在另一方面，怀特海却认为，宗教的见解是"人类经验中的这么一个因素，它不断显示出一种向上的趋势。有宗教见解，以及宗教见解不断传扬的历史，这个事实乃是我们的乐观主义的一个根据。倘若没有它，人类生活就不过是偶尔享乐的一束闪光，照亮的是浩大无际的痛苦和灾难。"[②]

作为对宗教的这种评价之根据的哲学，被怀特海称为"有机体

① 1880年～1910年任剑桥大学三一学院院士；此后于1911年～1924年在伦敦大学，1924年～1937年在哈佛大学任多种职位。

② 《科学与现代世界》，第275页。

的哲学”，在这里使用的“有机体”一词，不是指在狭隘的生物学意义上的有机体，而是表示这么一种实在概念，在其中，经验的一切方面都是彼此关联的——除了起源于自然科学的那些关于世界的观念之外，还有审美的、道德的、以及宗教的兴趣也都属之。象摩尔根和亚历山大一样，怀特海用运动的观点来看世界。我们不应该设想一种静态的“实质”作为世界万物的基础，更不该二元论式地设想两个这样的实质，即精神与物质。相反地，我们应该根据“过程”来进行思考。在提出自己的哲学的过程中，怀特海引进了许多新术语，有时候则在新的意义上使用传统的术语。在此，我们只能概述一下他的某些比较重要的观念。

“构成世界的那些终极实在的事物”，怀特海称之为“现实的实体”。① 存在着很多这样的现实实体，其范围从系列顶端的上帝，直到最微不足道的“存在之微息”。构成世界-过程的，就是这些现实实体之变化，我们不可能再走到它们后边，去找到任何更加实在的东西。正如我们已经注意到的，我们不能设定某种作为基础的实质。笛卡尔认为身与心是两种终极的实质，它们多多少少可以相互作用，但怀特海否定自然有任何分叉现象。他自己的观点是：每一个现实实体都有两极；它既有物质的一极，也有精神的一极，尽管在这里，“精神的”这个词并不必然意味着意识。

既然上帝是一个现实实在，他本身也应被设想为两极的。他的精神的或概念的一极，被怀特海称为“原初的性质”，它是不变的、完全的，是一切理想和新的可能性的源泉。但是上帝也有他的物质的一极，即其“继起的性质”，它参与了世界的创造性的进步。关于神圣存在的这两个方面，怀特海说，概念的方面是“自由的，完美的，原初的，永恒的，在实际中缺乏的，无意识的。而另一个方面，则是同出自历时世界的物质经验一起产生的，然后又同原初的
265 方面结合为一体。它是被决定的，不完美的，继起的，持续的，完全

① 《过程与实在》，第24页。

实际的，有意识的”。① 按照怀特海的说法，虽然概念性的体验可以是无限的，但是物质性的经验却必然是有限的，因此，就其继起的性质而言，上帝是受限的，并卷入了变化之中。他在从事于克服恶的战斗，他是“能理解的伟大伴侣和共同受难者。”②

在现实实体的范围中另外的一端，“存在之微息”也有两极。它有其精神的一极——尽管这当然不是有意识的，也有其更加明显的物质一极。于是在怀特海的形而上学中，我们再次看到了一种泛心论。

一切现实实体都分有了怀特海所谓的“永恒客体”。这些永恒客体颇象柏拉图的“理念”。它们是普遍的性质，但它们并不独立地存在，而仅仅在世界-过程中现实实体的结合中才得以实现。离开了这种具体的结合，它们就只是上帝的原初性质中的纯粹的潜在性。上帝的创造性就在于，他是这些永恒客体的源泉，就是说，他是一切可能性的源泉。它们从上帝流出，在现实实体中得到实现。所以，虽然现实实体总在变化着，产生着新鲜事物，但在它们的存在之中，永恒客体却是确定的。永恒客体永恒地呈现于上帝之中，等待着实现。

现实实体是相互包含的，并结成了种种关系，怀特海用“把捉”这一重要术语所指明的，正是这种相互关涉。怀特海对二元论的拒斥，对现实实体之两极性的认识，也反映在他关于把捉的学说之中，把捉既是物质方面的，也是精神方面的。而且，正如他拒斥了二元论，同样，他也拒斥了任何官能心理学，他否认存在着任何纯粹的意识、纯粹的情感、或者纯粹的意志。因此，一次“把捉”所包含的，有因果关系，有情感，有目的，有评价。根本不存在任何不带价值的过程。而怀特海的实在论，就象摩尔根和亚历山大的实在论一样，向我们提供的世界图景，比之机械论的自然主义所提供

① 《过程与实在》，第489页。
② 同上书，第497页。

的，要丰富多彩得多。

现实实在通过它们的把捉性的相互关涉，构成了共存的网络，怀特海称这种网络为“连结”(nexus)。于是，关于把捉的思想，就使他得以从现实实体多样性的多元论，走向关于一个有机宇宙的概念。

凭靠着这个复杂而艰深的形而上学的背景，我们现在也许就能理解怀特海对宗教的极高评价了，我们对他的观念的阐释，正是从那里出发的。他说：“宗教是对于那么一种东西的见解，这种东
266 西位于直接事物不断逝去的川流之外、之后、之中；这种东西是真实的，但尚在等待着实现；这种东西是遥远的可能性，但又是现存事实中最伟大的事实；这种东西所拥有的是那终极的善，但又永远可望而不可及。”①

对宗教的这一评价如何用于基督教呢？体制化的基督教已开始衰落，然而宗教的精神仍在发挥作用。② 怀特海在历史发展的三个阶段中，发现了解决这种局面的关键。第一，存在着柏拉图的这么一种见解：神的劝服是世界秩序的基础，这种见解预示着某种关于恩典的教义。第二，存在着基督的生活，它用行动揭示了柏拉图在理论中预言的东西。第三，存在着把柏拉图的理智见解同实践的基督教在神学里试图综合起来的企图。但这种综合的企图失败了。神学陷入了教条的结论，死抱着一些过时的观念，这些观念把神的劝服的思想转变成了关于一个专制的上帝的教义，这个上帝作为一种强制力量站在世界的对立面。柏拉图所教导、基督所实现的那些劝服性的永恒理想仍然存在着；但是，神学需要一种新的改革，才能有效地向我们指明这些理想。

在怀特海和亚历山大那宏大的体系之后，再来提到塞里尔·

① 《科学与现代世界》，第275页。

② 参见《观念的冒险》，第205页以下。

艾德温·米钦逊·乔阿德[1]（1891～1953）的学说，看来有点象修辞上的突降法。然而，这位实在论学派的年轻成员值得一提，其原因正同特莱因和海克尔等人一样——就是说，作为一位在千百万从未梦想过去读哲学巨匠们的著作，也许几乎也未听说过他们名字的人当中普及哲学思想的普及家而值得一提。乔阿德还有着更进一步的兴趣，即说明实在论从不可知论类型向有神论类型的进展过程。因为，不管他的某些著作可能是如何的折衷和肤浅，他的实在论至少是始终一贯的，而且从未停止坚持这个看法：我们所认识的东西，是一个独立于我们认识它此一事实的客体。

在也许是他的许多著作中最好的一部著作——《物质、生命与价值》一书中，乔阿德提出了一种形而上学的三重体系。有三种不同的存在之领域，即物质、生命、价值，其中没有一种可以根据另外两种来解释。乍看之下，这似乎很象摩尔根和亚力山大的突生体系，然而，尽管乔阿德曾一度被进化论哲学所强烈地吸引，但他所强调的，却是这三个领域的差异。具体说来，价值领域不可能来自较低的两个层次。价值在客观是实在的东西，并构成了自身的一个超越的领域。

在以后的著作中，乔阿德越来越重视价值领域的超验性，那也 267
是上帝的领域。他批评亚历山大哲学一类的哲学是人本主义的，这类哲学把上帝和价值完全纳入了自然秩序之中。乔阿德认为人本主义是一个颓废的社会之征兆。关于这种社会的反复出现的模式，可以用一种三重结构来说明：自大（hubris）——人企图超出自己在事物秩序中的位置；报应（nemesis）——正义抓住了人；惩罚（ate）——神怒降临其身，或者用不那么具有神话意味的话来说，人由于自己违反事物正常秩序带来的崩解而身受其害。根本的错误在于，对人在宇宙中的地位有一种虚假的观点，而且"未能认识

[1] 1930年～1953年任教于伦敦大学伯克比克学院。

价值与神性中非人的因素。"[1] 不过，乔阿德也可以用他的实在论哲学的术语，把这描述成未能认识到客体的实在性和独立性，而且，他还把颓废与主观主义联系起来看待。

乔阿德思想中的这些倾向，在其最后一部著作即《信仰的复苏》一书中达到了顶点。在那里，他象一位现代的殉教者查士丁，在基督教信仰中找到了对其哲学探索的最为满意的答案。

81. 德国的实在论形而上学

N. 哈特曼

在德国，实在论在形而上学方面的发展，首先表现在尼科莱·哈特曼[2] (1882～1950)的著作中，他的书中有好几部的译本在英语国家十分著名。哈特曼起初属于新康德主义的马堡学派，后来放弃了唯心论而转向实在论。认识的对象，不是由思想所构造的，而是向思想呈现的，并且独立于思想而存在。因此哈特曼的哲学设想的是这么一个世界，在其中，思维及其活动仅仅构成了诸因素当中的一个因素。

虽然我们把哈特曼列入实在论的形而上学家之内，但我们应该注意到，他自己宁可谈的是本体论。他的确可以宣称，"离开了对存在的一种基本观点，任何哲学就都不能成立"，[3] 但他在自己的那种本体论与各种老式的形而上学之间作了明确的区分。老式的形而上学寻求一种普遍原理，据之可以对整个存在给出一种理性的说明。哈特曼的本体论没有如此宏愿。他说，他的本体论，是从各个现存实体之观察，一步一步拾取自己的范畴的。而且，它并

---

① 《颓废:哲学上的探索》，第15页。
② 1931年～1945年任柏林大学教授；1945年～1950年任哥廷根大学教授。
③ 《本体论之新路》，第4页。

不提供一种对实在的完备说明，因为哈特曼相信，世界之中有一种不可认知的因素。有些问题是无法解决的，它们只导致一种 apor- 268
ia，* 即不可逾越的困惑。他自己的本体论，只满足于用这么一种方式对存在的可以理解的方面进行分析、描述和澄清，这种方式多多少少令人想起现象学方法，在此是应用于本体论问题的现象学方法。但是，如果说哈特曼的本体论并未提出一个完备的体系，它的目标至少是要缩小不可理解的领域。

在哈特曼关于存在的层次或层面的学说中，我们发现在他与英国实在论者之间有一个接触点。他并不使用突生进化体系，也不愿就一个层次从另一个层次之发生进行思辨，他所谈的是实在之"分层"。他承认有四个这样的层次，按逐级上升的顺序，它们分别是物质、生命、意识（在动物和人类之中均可见到），以及精神（只在人的高级活动中可以见到）。每一个层次都有其自己特有的存在范畴。较低层次的某些范畴，也在或大或小的程度上渗透到较高层次之中——例如，空间是物质的特点，也是生命的特点，而时间则是所有四个层次都共有的。但是较高层次的特有范畴，并不向下渗透到较低层次之中。较高层次就是这样扎根于较低层次之中的，并且不能离开较低层次而被看到，因此，较低层次被描述为较强的层次，因为它们支持着整个存在之结构。另一方面，较高层次也不完全被较低层次所决定，而在它们面前具有自主性，并可以利用它们。这种关系可以比作一匹马上的一位骑手。例如，人在被决定了的自然世界中是自由的，而且只有在这样的世界中人才能自由，因为，人的有目的的行为，要求他应能预见事情将如何发生。

这种世界观与唯物主义的自然主义相去甚远，然而，它到头来也证明是同样远离有神论的。世界虽然分层次并由不同成分组成，仍然只是一个世界，可是，哈特曼赋予本体论的有节制的目的，却

* 希腊文，"困惑"、"怀疑"。——译注

不许我们走向关于世界有统一原则的任何匆促的结论。具体说来，根据一个人格的上帝来解释这种统一性，这在哈特曼看来，似乎是一种人类中心论的妄自尊大。

而且，他反对有神论还有伦理方面的理由。他赞扬基督教，因其号召博爱，但他认为，这种号召的伦理价值，受到了要爱上帝这另一号召的污染，因为这就引进了一种关于彼岸的形而上学，为博爱提供了一种审慎的动机。然而，哈特曼自己除了博爱之外，还倡
269 导一种他所谓的"对最远者的爱"。这被说成是包含了"一种不同于人与人的信赖的独特的信仰；一种延伸到全体事物的信仰。"①而道德的热情被说成是来自"对有价值的事物之无穷丰富的尊重；它是充满了感激之情的认识，而且，在认识失败了的地方，它就是这么一种预感：存在之价值，乃是不可穷尽的。"② 于是，在哈特曼那里，爱、信仰、尊重、感激等等宗教情感，不是被引向一个人格的、超越的上帝，而是被引向了神秘的存在之和。然而，他所提到的这些情感，是如此彻底地具有人性的情怀，以致于人们可以怀疑，他是否摆脱了他所害怕的拟人学说。

82. 神学作家与宗教作家中的实在论形而上学

W. 坦普尔*, L. S. 索恩顿, P. 泰依阿德·德·夏尔丹**

本章所述的实在论形而上学，对神学的影响是很大的，当然，

---

① 《伦理学》，第三卷，第330页。
② 同上书，第一卷，第210页。
* 亦译汤朴。——译注
** 亦译德日进。——译注

在一些例子当中，这种影响要比在另一些例子中来得彻底得多。

我们且从一个比较温和的例子开始，它可以在威廉·坦普尔①(1881～1944)的思想中见到。他在就任坎特伯雷大主教两年后即去世，这使英国国教会丧失了一位杰出的领袖，他不仅是一位教会活动家兼神学家，而且与当代世界的各种社会问题保持着密切的接触。虽然坦普尔的神学以基督教的启示为中心，但是出于安立甘神学*的传统，他认为，这种启示必须在理性和良知中得到证实。所以他为自己的神学寻找一种哲学框架。起初，他是在唯心论当中找到了这种框架，而且事实上，他从来没有停止表示他从自己的老师克尔德那里，以及英国唯心论学派那里获益良多。但是到1934年他发表自己的吉福德演讲时，他已经加入了从唯心论向实在论的大移民。

坦普尔指责笛卡尔，因为笛卡尔误使现代哲学相信：我们所认识的东西，就是我们自己的观念。坦普尔肯定：我们所认识的东西，是一个与我们相对的世界。坦普尔追随英国的实在论形而上学家们，把世界设想为一个过程，在其中出现了一些不同的存在层次。在他的体系中，一共有四个这样的层次：物质、生命、理智、精神。在它们之中，"较高者只能凭借较低者而存在；但远远不是被 270
较低者所控制，相反却控制着较低者。"②在此，坦普尔十分接近于哈特曼，尽管两个人可能是各自独立地得出自己的思想的。

然而，坦普尔坚持认为：正是进化过程中的最高的阶段，才使得这整个过程作为一个统一体可以理解。例如，在人身上，我们能看到所有四个存在层次——我们能够把他视为一个物质客体，视

① 1912年～1921年任威斯特敏斯特牧师会成员；1921年～1929年任曼彻斯特主教；1929年～1942年任约克大主教；1942年～1944年任坎特伯雷大主教。

* 安立甘派即新教三大主流派之一的英国国教会派，又译圣公宗。——译注

② 《自然、人与上帝》，第478页。

为一个活着的有机体，视为一种动物理智，或者视为一种精神；可是，正是他的精神，才使他成了一个统一体，才赋予他以他所独有的人性。坦普尔论证说，正是以完全相同的方式，我们也必然把宇宙视为一个整体。我们从自然过程开始，然而，当我们的探索已达到了其最高层次即精神的时候，我们就必然回过头去，根据精神来解释这整个过程的统一。由于这样一种程序，坦普尔把他的哲学称为"辩证实在论"。

对于宇宙过程的精神性解释导致了有神论，因为，在此过程内部出现的精神具有超验的特征，这种特征指向了作为统一原则的神，他控制着，事实上还创造着这整个过程。我们发现了"内在者的超越性"，但这反过来又引导我们根据"超越者的内在性"去看待世界。这样来理解世界，世界就有了一种神圣的特征，这种神圣特征表现在世界的自然的过程和自然的价值之中，这些过程和价值的源泉，就在超越的上帝之中。有了这种神圣宇宙的观念，我们就看到了自然神学在基督教启示及其核心的道成肉身教义之中的完成。

在另一位安立甘宗学者莱奥尼尔·斯潘塞·索恩顿[1]（1884～1960）的神学中，过程、有机体、突生等等哲学观念十分引人注目。作为一位多少有些普及性的作家，索恩顿属于英国公教的或者传统主义的思想派别，因此，在他身上发现这种对于当代实在论形而上学的兴趣，看来是有些令人惊讶的。然而，恰恰是在他对圣经神学和教父神学的传统模式的探索中，索恩顿发现，它们同现代过程哲学之间有一种类似性，因此可以利用过程哲学，用当代人能够理解的术语来阐释基督教启示；尽管应该马上补充一点：另一方面，基督教启示也被认为是阐释了过程哲学。

索恩顿恢复了教会的早期教父们广泛运用的、通常称为"预示

① 1914年～1944年在米尔菲尔德大学任教。

论”的圣经注释方法。这种方法在解释圣经时，所根据的是反复出现的形象和模式，比如说，它把旧约的人物和事件看成是预表，并在新约中找到了它们的成全或应验。当然，这种方法偶尔也用于 271
圣经本身之中，例如圣保罗就把基督说成是亚当第二。①

具体说来，索恩顿感兴趣的，是“创造”观念与“道成肉身”观念之间的类同性。当然，这种思想路线也见于新约之中，而且在教父神学中变得十分重要。圣伊勒奈乌斯*用“再现”这一术语来解释它；神圣的逻各斯在创世之初就是创造性的动因，后来又道成肉身，以便在新的创造活动中恢复和概括自己的作品。

在这种关于道成肉身的传统学说中，索恩顿发现在创造之秩序与救赎之秩序之间，有一种联系，同样在自然之哲学与基督教启示之间也有一种联系。依靠摩尔根、亚力山大和怀特海的理论，他认为宇宙过程是从一个层次到另一个层次的上升，于是在每一个新的层次上，早先的那些层次都汇集为一个新的统一体。人是一种微型宇宙，他在自身之中包含了所有的层次，并把它们概括在自己的精神性存在这个新的统一体之中。但是人并非这个过程的终点。“正如这个系列已被概括到人类有机体之中，同样地，人类有机体也要被概括到基督之中，进入神性的层次。”② 我们就这样从人走向神，而人的“神化”，也是教父们所共有的一个思想，圣阿塔那修在他那句关于基督的著名陈述中，也表达了这个思想：“他成为人，以便让我们可以成为神。”③ 索恩顿说，“基督使整个人性圣洁化、神圣化”，④ 他还在“基督的身体”**中，发现一种新型的社会正在出现。

---

① 《哥林多前书》，第15章第45节以下。
* 亦译爱任纽。——译注
② 《道成肉身的主》，第255页。
③ 《论道成肉身》(De Iucarnatione)，第3章第54节。
④ 《启示与现代世界》，第129页。
** 按传统说法，基督的身体即指教会。——译注

这样，索恩顿就大胆地把道成肉身置于宇宙过程的中心位置上了。但我们应当注意，他肯定不曾认为基督是这个过程的一个产物。上帝不仅是这个过程所趋向的终点，而且也是这个过程的起点。与被造的秩序相对，还存在着一个超越的秩序，基督在其创造活动和救赎活动中，正是属于那个超验的秩序的。

把运动的世界观与基督教神学的核心理论相结合的另一个有趣的例子，可以在法国的罗马天主教作家皮埃尔·泰依阿德·德·夏尔丹[①] (1881～1955)那里见到。他既是一位耶稣会教士，又是一位极其卓越的科学家，他对于进化问题有着特殊的兴趣。

泰依阿德的出发点是科学的、自然主义的。他所着手的，不是去解释，而是去观察和描述各种现象，而他所发现的，是一个巨大的进化过程。在这个过程中，较简单的因素构成了较复杂的统一体——基本粒子构成原子，原子构成分子，分子构成活细胞，细胞
272 又构成多细胞的有机体。这个过程的法则似乎是：随着物质组织的复杂性增加，生命与意识的范围也增加。一方面，泰依阿德认识到这个过程中有某些临界点，当复杂性达到了这样一个程度，某种新的状况就会出现。另一方面，他认为，“任何东西，倘若不是已经以某种模糊的、原初的方式存在，就不可能最终越过那些不同的临界值而突然出现，而这些临界值不论多么难以逾越，是被进化过程相继穿越了的。”[②] 于是，在他的思想体系之中，突生概念和某种泛心灵论概念，都找到了一席之地。

这种进化过程的种种细节，只有在我们这个行星上才能充分地观察到，尽管泰依阿德相信，应该把进化论的解释应用于作为整体的宇宙。在地球上，这个过程中最伟大的关键时刻，首先是足够复杂的分子形成时生命的出现，其次是作为反映性思想之载体的

① 1899年加入耶稣会；一生中大部分时间在国外从事教学与科学研究。

② 《人的现象》，第71页。

人的出现。这第二个事件被称为“人化”(hominization)，随之而来的是，进化过程开始意识到自身，而人则成了它的先锋。生命的出现，以及尔后思想的出现，似乎在地球的物质层次之外，又给地球添加了两层新的外壳——“生物圈”，即覆盖地球表面的彼此关联的生命之膜，以及“心智圈”(noosphere)，即精神性的外壳，它不仅包括人本身，而且包括人的作品——他们的田野和工厂、城市和交通，等等。

泰依阿德并未离弃自己在现象中的出发点，但他在此开始比较思辨了，他力求把进化过程推到未来之中。把复杂性与意识联系起来的法则，将一直发挥作用，而且泰依阿德看到，这个过程会聚为他所谓的“俄梅戛点”*，即万物在上帝之中的一种超人格的统一。照这种观点看来，上帝是宇宙的最终的而不是起始的原因，他吸引万物趋向在他自身之中的完善。虽然泰依阿德想把上帝说成是超越的，但我们并不能肯定，他的论证不曾倾向于我们在亚历山大哲学里见到过的那种上帝。也许正是因为这一点以及别的一些含糊不清，罗马天主教当局在他有生之年禁止出版他的著作。

象索恩顿一样，泰依阿德认为基督处于进化过程的核心地位。可以说，基督是位于过程终点的俄梅戛点在过程心中的反射。基督通过在我们当中实现俄梅戛点，向我们确保了它的实在性，而且，在超越自我的爱的基督教社团中，这个终点已经正在实现之中了。

我们可以这样认为，在本节所列的例证之中，神学家们对实在 273
论哲学家的反应多多少少有些半心半意。坦普尔、索恩顿和泰依阿德在走向过程哲学的途中走了一段路，而且也许在这样做时获得了某些颇有价值的神学见解，但他们却以坚持传统有神论而告

---

* “俄梅戛”(Ω)是希腊文最后一个字母的名称，“俄梅戛点”意为“最后点”或“终点”。新约中耶稣常说“我是阿尔法，我是俄梅戛”，意为“我是第一个，也是最末一个”。——译注

终。上帝被认为是处于世界-过程之外的，在其不变的完美中是永恒完备的——尽管我们必须说，泰依阿德已十分接近于将上帝带进这个过程之中。

83. 实在论、有神论与基督教

C. 哈特索恩, A. C. 加尼特

关于实在论哲学在神学上的更为放手的运用，我们可以来看看美国的情况。我们已经看到了实在论形而上学在一些美国思想家的思想中的影响，虽然我们是从别的角度来介绍他们的。例如，认为一个有限上帝包含时间并在进化过程中奋斗的那位人格主义者布莱特曼，就受到过布伦塔诺和怀特海的影响；而芝加哥学派的韦曼，虽然我们注意到他同杜威有关联，也曾受过怀特海影响。①在此，我们将考察两位较为年轻的思想家，他们探寻着这样一种有神论，它将既同实在论哲学相容，也同基督教并行不悖。

查尔斯·哈特索恩②（1897年～　）属于芝加哥学派。在其《超越人本主义》一书中，他论证说，一种真正的人本主义，必须建立在承认一个比人更大的实在这一基础之上。同时，他否认这样一个说法：传统的有神论能够提供所需的这种基础。传统有神论向我们提供的，是一个超自然的上帝，可是“超自然的”这个概念已经名誉扫地，不再站得住脚了。我们必须在世界-过程本身当中去寻找上帝，哈特索恩追随怀特海的思想，他认为贯穿这个过程的，既有其物质的方面，也有其精神的方面。

---

① 关于布莱特曼，参见本书前面第67～68页（系指原书页码——译注）；关于韦曼，参见本书前面第187～188页（系指原书页码——译注）。

② 1928年～1955年任芝加哥大学教授；自1955年起任乔治亚州爱默里大学教授。

那么，相对于旧的有神论而言，他更喜欢的这种新的有神论是什么呢？在后来的一部著作——《人类对上帝的观照》中，哈特索恩认为，在传统有神论与无神论之间的选择，并不是一种排他的选择。在这两个极端之间，存在着第三种可能性。这三种可能性（它们本身还可以进一步再作划分）可以表述如下："1.存在着这么一个 274
存在物，它在一切方面都是绝对完美的或不可超越的。2.不存在任何在一切方面都绝对完美的存在物；但存在着这么一个存在物，它在某些方面是完美的，而在某些方面却不完美。……这并不排除这样一种情况：这个存在物在它并不绝对完美的一切方面，可以是相对完美的。3.不存在任何会在某一方面是绝对完美的存在物。"① 这些可能性之中，第一种和第三种以有神论和无神论的传统形式，彼此进行了长期的争论。这两方都不能令人满意，而且二者之间的辩论之所以一直如此固执，仅仅是因为还剩下的那种可能性——哈特索恩所列的第二种可能性——被完全忽略了。然而，它正是哈特索恩认为真实而选择的可能性，他称之为"超泛神论"②——即关于这么一种上帝的学说，这个上帝确实具有一种不变的本质，但却在一种不断前进的经验中完善着自身。

哈特索恩接着论证说，这一学说不论在理智上还是在宗教上都是最能令人满意的。基督教在历史上与关于一个静态的超自然上帝的学说相关联，其实是一种偶然。如果我们严肃认真地对待"上帝就是爱"这一教导，我们就必须相信，他是实实在在地卷入了他的造物之间的，他既作用于它们，他自己也受到它们的作用。神性不是超脱一切苦难的特权，相反倒是分担一切苦难的特权。上帝与他的造物，共处于一种动态的联合体（society）之中，哈特索恩相信，他关于有神论的这种革命性的、社会性的概念，比起老的有

① 《人类对上帝的观照》，第11～12页。

② 这个术语由K.C.F.克劳塞（1781～1832）所创造（译者按：这个术语亦译"万有在神论"，即认为神包括世界而又超越世界）。

神论来，更切近于圣经宗教的本质。

阿瑟·坎普贝尔·加尼特[1]（1894～1970）曾评论道：在本世纪初期，宗教在很多人看来，似乎正在迅速地衰落。但到本世纪中期，宗教和神学研究二者都在美国经历了一次引人注目的复兴。加尼特足够清醒地看到，这次复兴有许许多多的动因——诸如爱国的感情，对镇静剂的需要等等，但他宣称，基本的动因在于：人需要一种至高的爱和忠诚的对象，这种对象能使人升拔，使他超越自己那些彼此歧异的忠诚。“比起一个慈爱的上帝的概念来，在这个概念中，他既是上帝又是我们一切人的父亲，他同等地爱我们大家，比起这个概念来，再也没有任何东西能如此有效地做到这一点了。”[2]但是，如果要满足当代人的需要，神学就必须向人们提供这样一种上帝概念，它在理智上是站得住脚的，而在加尼特看来，这就意味着需要一种不违反当代经验主义的概念。

725 他采取了一种对大多数当代神学都不满的态度。他拒斥巴特主义，因为它坚持一种未得到理性检验和支持的启示。新托马斯主义自称是理性的，但它的类比语言是失败的，因为，要使用出自对上帝的历时体验的词语，而这个上帝又被认为是永恒的，那就是不可能的事情。蒂里希和布尔特曼被加尼特视为比较“清醒和开明的”当代神学家，但他还是拒斥了他们。因为蒂里希力图通过主张上帝就是“存在本身”，为自己的神学找到一种哲学基础，而存在被认为是某种神秘的“存在的力量”。假如蒂里希采取了一种语言分析方面的基本路线，他就会看出，他的论证所依赖的，是对动词“存在”的逻辑不理解，按照加尼特的说法，这个动词具有一种纯属逻辑的功能，即使从生存角度加以运用时，也不涉及任何东西。

① 他生于澳大利亚，先在阿得雷德任教，后赴美国。在美国，他从1937年起一直在威斯康辛大学担任教授。

② 《当代思想与回归宗教》，第14页。

所有这些神学的基本错误在于，它们企图谈论一个永恒的上帝。这样的上帝会超乎于任何可能的经验之外，经验总是历时的。补救的办法，乃在于放弃这种永恒上帝的概念，而承认上帝具有历时的性质。然后才有可能去类比地谈论上帝，谈论他的人格性，谈论他的爱，等等。“正如我们凭借类比去设想动物的低于人的经验，同样地，我们也能够凭借类比去设想上帝的超乎人的经验。”① 在这里，类比是合理有效的，因为所有三种形式的经验——动物的、人类的、神的经验——都具有历时的性质。当然，这样一位上帝的存在，在经验上不是可证明的，但是，在设想这样一位上帝的道路上，不存在任何逻辑上的障碍，而且有些实在论哲学和过程哲学向我们表明，能够提出一些充分的理由来相信存在着这样一位上帝。而且，加尼特象哈特索恩一样认为，这样一种上帝，比起一位被以为是非时间性的完美的上帝来，更加符合于圣经的活生生的上帝。

84. 对实在论哲学和神学的评论

在那些认为哲学的任务仅仅是分析的人看来，实在论形而上学看起来肯定象是对于新实在论精神的可悲的曲解和背叛。但是从未有一个人曾经证明，哲学应该以分析为自己唯一的关切之事。情况甚至可能是这样：当哲学这样做的时候，它就逃避了自己的那些最大的任务。亚历山大和怀特海所提出的有权构造一个体系的主张，是一个无人可以否定的主张；不过，体系一经建立，它们的作者就应准备让它们去接受最为细致的批判性的检查，这也是非常自然的。

亚历山大、怀特海和哈特曼等人的实在论形而上学，肯定应该 276
被视为延续不衰的哲学思考的一些卓越的、甚至是纪念碑似的例证，即使是那些认为怀特海等人的努力犯了错误的人，也很难否认

① 《当代思想与回归宗教》，第73页。也可参阅《实在论的宗教哲学》。

这一点。而且，尽管他们要构筑一个宏大体系的努力，似乎脱离了我们这个时代的一般趋势，但这并不意味着这类的努力就完全过时了。R.G.柯林武德说："这种宏大的风格，并不是一个时期的标志；它是一个适当地驾驭并消化了其哲学材料的头脑的标志。"① 这种观察可能是十分确切的。

不仅如此，我们所考察的这些哲学，还避免了传统形而上学易犯的许多错误。比起唯心论形而上学来，它们要脚踏实地得多，由于同经验和自然科学保持着密切的联系，它们避开了从人自己的头脑的思辨出发来编织一个世界体系这样的诱惑。与此同时，他们也避免了老式自然主义的错误。它们从老自然主义的虚假抽象，转向了对世界的具体理解，它们不企图把一切都化简为最小公分母，而是给经验的所有不同方面以应有的重视。最后，它们还避免了诸如所谓"生命哲学"所表现出来的那种反理智主义的危险。

宗教思想不要形而上学能够前进吗？有些思想家认为能，我们已经遇到过，而且还将继续遇到这样的思想家。他们或者宣称，他们对上帝的认识并不是通过形而上学，而仅仅是通过某种启示得到的；要么他们就宣称，宗教完全是一个实践的问题，与道德几乎没有差别，同我们住在一个什么样的宇宙之中这个问题毫无关系。在考察利奇尔主义者的时候，我们已经发现，有理由断定：仅仅诉诸于一种从我们的普通思想和经验得不到证实的启示，是不能令人满意的。② 另一方面，虽然宗教无疑有其实践性的一面，而且这一面是非常重要的，但是它也有自己的信念，而且大多数人都不会承认，一种放弃关于上帝或宇宙性质的任何信念的生活方式竟是"宗教"。多罗西·埃姆梅特有一句十分中肯的评论："如果宗教不再
277 相信，自己以某种方式表达的，是有关我们同在我们之外并与我们终极相关的一种实在之间的关系的真理，那么，宗教也就失掉了自

① 《自然之观念》，第153页。

② 参见本书前面第92页以下(系指原书页码——译注)。

己的核心。"① 谁若仍然相信，宗教的兴趣在于上帝问题，谁若进一步相信，任何一种以某种特殊启示为基础的信仰，都应该准备在我们对世界的体验中去寻求某种一般的证实，谁就不能无视实在论形而上学家们所说的东西。事实上，正如我们已经看到的，很多神学家都对这些形而上学家表示出了兴趣。

可是在此出现了一个困难。从我们对实在论形而上学和神学的概述看来，在这个领域中流行的显然是两种不同的上帝概念。那些比较彻底和前后一致的实在论者——亚历山大、怀特海和哈特索恩，把上帝引入了时间之中，于是，他就在某种程度上变成了一个(可以说)"在途中"的上帝，一个在这方面或那方面尚未完成其完善性的上帝，一个自然的上帝而不是超自然的上帝。而另一些人——哲学家中有摩尔根和乔阿德，神学家中有坦普尔和索恩顿，则明确地把上帝置于时空世界之外，使他成为传统有神论的永恒完善的、超自然的上帝。看来，这种关于上帝的意见分歧，似乎把我们引进了一种两难之境；因为毫无疑问，这两种上帝概念中的第一种，在理智上比较令人满意，而且最符合实在论研究形而上学的方法；可是乍看之下，第二种概念在宗教上更加令人满意，尽管把上帝置于时空之外的某个超经验领域，也就抛弃了实在论形而上学的那些已经提到过的长处，恢复了关于超自然者的那种老式的形而上学。

的确，一个不是或者尚不是彻底完善的上帝，也可以在我们心中激发起爱和向往的真正具有宗教性的感情，但是，他能不能激起奥托所说的、肯定处于宗教的核心之处的那种深沉的敬畏和尊重呢？这个问题可不容易回答。我们一定还记得：怀特海承认上帝除了有一种继起的性质，还有一种原初的性质；他的弟子哈特索恩论证说，比起一个静态的完美的上帝观念来，正在完善自身的上帝的

① 《形而上学思考的性质》，第4页。

观念更符合于圣经启示的"活生生的"上帝；一个以某种方式尚"在途中"的上帝的概念，更能减轻令传统有神论大伤脑筋的恶的难题；而且，这样一种概念由于严肃看待作为上帝的"合作者"的人的责任，还赋予了人的道德生活以更加充分的意义。至少，不能轻易地说，这样一种上帝观就不是在宗教上令人满意的，或者说它不符合基督教的上帝观，也许是摆脱了一些教父时代和中世纪的沉积物的基督教上帝观。

现在，我们将转向第二种在本世纪中叶兴盛起来的形而上学的宗教思想——新托马斯主义与罗马天主教神学。

第十八章　新托马斯主义与罗马天主教神学

278

85. 经院研究的复兴

“新托马斯主义”一语，通常用来指这样一些哲学和神学的思考方式在当代的复兴，这些思考方式的基础，在圣托马斯·阿奎那的思想之中。这一复兴主要发生在罗马天主教会之内，不过我们也应该注意到，有一些新托马斯主义者并非天主教徒，而在另一方面，也有一些天主教思想家并非新托马斯主义者。在现代的天主教思想家当中，莫里斯·布龙德尔最好应称为“新奥古斯丁主义者”，而新托马斯主义的标签也不适合于冯·休格尔男爵，皮埃尔·泰依阿德·德·夏尔丹和路易·拉维尔等人，更不用说现代主义者了。

但是，即令用“新托马斯主义”一词来表示从中世纪基督教思想获得灵感的当代思潮，也可能会过于狭窄；因为在圣托马斯的周围，还有一大群卓越的基督教大学者，他们全都对那个时代的哲学作出了自己的贡献。因此，人们难免会谈到“新经院主义”；可是不幸的是，这个词又常常不被用来表示当代的这个思潮，而被用来表示经院主义在宗教改革之后那个时期的继续，因而很容易引起误会。此外，既然圣托马斯的影响在中世纪基督教思想的遗产中具有主导地位，把当代的这一思潮说成“新托马斯主义”，也就不会谬之千里了。

这个现存的思潮的起源，可以上溯到1879年，当时教皇利

奥十三世在其《永恒教父》(Aeterni Patris)通谕中，提倡教会研究哲学，尤其是研究圣托马斯·阿奎那的著作。既然新托马斯主义的起源可以上溯到十九世纪，那我们直到我们的概述中这么晚的一个阶段才来考虑它，看来似乎有些奇怪。然而我们当还记得，
279 利奥的倡导的结果，过了很久之后才开始充分显示出来。事实上，只是在第一次世界大战之后，新托马斯主义才作为当代思想的主要组成部分之一确立了自己的地位，才有了一批第一流的思想家作为自己的代表人物。到本世纪中叶，它已充分展示为一种头等重要的思想力量，据说，现在从事托马斯哲学和经院哲学研究的学者，比历史上任何时候都要多。

新托马斯主义与上一章叙述的那些哲学有关联，因为，用它的拥护者常用的术语来说，它是一种"温和实在论"，而且，新托马斯主义者认为哲学的任务除了分析还有综合，所以也就承认了形而上学是可能成立的。新托马斯主义的独特之处在于，它从圣托马斯和经院哲学那里继承了一些基本观念，其中有很多最终是来自亚里士多德的。它可以使用的，确实有一个异常精微的、适应性很强的概念体系。在这些基本观念之中，我们可以注意到"行动"或"现实性"与"潜能"或"潜在性"之间的划分。一切事物都是由行动和潜能两者构成的，只有上帝例外，上帝是"纯粹的行动"，就是说，他是在自己的存在中完全实现了的。同行动与潜能的区分相对应的，还有其他一些区分——"存在"与"本质"、"实质"与"偶然"、"形式"与"质料"等等之间的区分。在新托马斯主义所接受的遗产的各项成分之中，我们可以注意到四因学说——质料因、形式因、动力因和终极因的学说；关于上帝存在的各种证明；类比理论；以及一种同神学之间的君子协定，根据这种君子协定，哲学的领域与神学的领域各有其界。哲学并不同神学的启示真理相矛盾，但它在自己的领域内是独立自主的。而且，据认为，理性运用得正确，就将导致这样一些结果，这些结果可以证实启示的说法。当然，新托

马斯主义并不是简单地重新肯定这些不同的观念。相反，它的任务是用新的方式把它们应用于我们这个时代的种种问题。当我们了解到当代的新托马斯主义者是如何把这些观念应用到具体的问题之中以后，这里提出的这个简单的概括，就将变得更加清楚了。

我们将首先考察一下这个思潮的某些先驱者(第86节)，然后考察它在一些主要的新托马斯主义思想家那里的成熟和繁盛(第87节)，再后，我们将看看某些当代主要的罗马天主教神学家(第88节)，最后作一些评价(第89节)。

86. 新托马斯主义的先驱 280

D. J. 麦西尔，M. 德·伍尔夫，P. 柯菲

德希烈·约瑟夫·麦西尔[①]（1851～1926)对于更广大的公众来说，作为第一次世界大战中德军占领比利时期间捍卫人民利益的那位英勇的比利时大主教，也许最为人所熟知。他还作为同英国国教会代表举行的关于重新合一的会谈中罗马天主教一方的主要人物而闻名。但是从我们的概述的角度来看，他的重要性乃在于他为经院研究的复兴而进行的卓越工作，特别是他在利奥十三的通谕发表后几十年间，在卢汶大学建设起了一座新托马斯主义哲学的主要研究中心。

由于担心天主教信仰脱离现代的科学趋势，麦西尔敦促天主教徒们参加科学对真理的不偏不倚的探索，同时他还受到这样一种希望的鼓舞：通过教会传统哲学的中介作用，科学与信仰能够调和一致。1891年，在关于他的卢汶大学哲学研究所的一份报告中，

① 1882年～1906年任卢汶大学教授；1906年～1926年任马利尼斯大主教，1907年起成为红衣主教。

他写道："具体的各门科学不能向我们提供关于实在的完整的描述。它们进行抽象；然而它们在思想中将其分割开来的那些联系，却是共处于实在之中的，正是由于这个原因，各门特殊的科学才需要并产生了一种关于科学的科学，一种一般性的综合，一言以蔽之，才需要并产生了哲学。健全的哲学总以分析为出发点，而以综合为目的。"他表达了这样一个信念："毫无疑问，这种最终的综合将同我们的信经的各项信条和谐一致"。而且，他还宣称，圣托马斯·阿奎那是"观察精神与综合精神相结合的显著的具体体现。"① 这样坦率地接受各门具体科学为哲学的出发点，在教会内比较保守的圈子中引起了疑虑，然而，正如我们已经看到上述引语中所表达的，麦西尔自己不可动摇的、最有特色的信念乃是：从长远来看，理性终将导致同信仰完全一样的结论。

然而关于麦西尔，到此为止所说的东西，也许会使人觉得他有着比他实际上所有的更多的冒险精神。在一本很厚的手册中得到了阐述的他自己的哲学学说，是一种相当保守的托马斯主义。他
281 宣称："三个世纪以来，有许许多多的哲学体系在不断地努力探究实在最深处的奥秘，其中只有一个哲学体系，能够在不改变其基本原则的情况下站得住脚，而这就是圣托马斯的哲学。"② 麦西尔对于圣托马斯紧紧追随，这明显地表现在他的自然神学之中，他在自己的自然神学里抛弃了圣安瑟伦关于上帝存在的本体论证明，而依靠圣托马斯的那些后验的证明。这样，理性的哲学就为宗教以及启示的上层建筑提供了一个坚实的基础。假如理性有时候竟真的与启示真理发生了冲突，那我们就必须追溯我们的论证，以找出缺陷之所在。然而，二者之间的最终抵触，乃是不可思议的。

麦西尔的根本的保守主义，清楚地表现在他 1907 年写的一封

---

① 此处所引报告见于莫里斯·德·伍尔夫的《经院哲学导论》附录，第 263 页以下。

② 《现代经院哲学手册》，第一卷，第30页。

著名的教牧书信中，在信中他抨击现代主义，尤其是特列尔的学说。既然这位红衣主教和现代主义者双方都力求把科学倾向与天主教信仰结合起来，人们就可能会指望他们之间有某种一致。可是，按照麦西尔的理解，现代主义并不真正代表“那我们如此正当地为之自豪的科学。或者科学方法，天主教的科学家们正确地把在实践中运用科学方法和传授科学方法视为一种荣耀。”麦西尔把现代主义看成一种主观主义：它“本质上不过是在坚持认为，虔诚的灵魂应该从它自身，并且仅仅从它自身之中，引出它的信仰之对象与动因来。”① 它的根本错误，被说成是一种个人主义。而且这位红衣主教表明：尽管他真诚热爱科学和哲学，个人的思想自主还是该受制于教会的权威教导。

在这个思潮的先驱者当中，我们还可以提提这位红衣主教在卢汶大学的同事莫里斯·德·伍尔夫② (1867～1947)。他属于这个思潮中的历史学家。他所著的《中古哲学史》是这一领域内的典范著作，他还编辑了很多中世纪的著作。对思想史的研究，具有一种扩大性的影响（事实上这正是这种回顾所表明的目的的一部分），在德·伍尔夫关于新经院主义所说的话里，我们可以清楚地看到这一点。他虽然深信它所具有的价值和重要性，但仍然避免提出夸大的说法。

他宁愿说“新经院主义”，而不愿意说“新托马斯主义”，因为他认为，后一个名称“起作用时，有一种明显的弊病，即把这种新哲学过份单一地当成了某一特殊个人的思想体系，但是，实际上这种新哲学是足够宽泛，足够全面的，它能超越任何单个思想家的理论的限制，能从经院哲学的全部领域中吸取灵感。”③ 不仅如此，虽然麦 282

① 所引教牧书信，重印于G.特列尔的《中古主义：答麦西尔红衣主教》之卷首。

② 自1894年起担任卢汶大学教授。

③ 《经院哲学导论》，第159页。

西尔当然很清楚地意识到，传统哲学需要修正与重述，然而在所需的激烈改变方面，德·伍尔夫走得更远。指导他的有两条原则——"尊重传统的基本理论"，"适应现代思想的需要和条件"。① 老经院主义的许多观点，干脆就得废弃，尤其是在宇宙论和自然哲学这样一些方面的观念。而保留下来的那些观念，则必须通过同其他哲学体系对照而受到检验，得到丰富。德·伍尔夫正确地看到，新经院主义的力量，在于它从中世纪前辈那里继承下来的构成原则或基本范畴。这些东西能够通过检验，而且伍尔夫相信，在形而上学和神正论这样一些方面，经院主义的观念能够证明在今天同在中世纪一样是富于成果的。

德·伍尔夫对于其他的哲学体系表现出巨大的宽容精神。在谈到二十世纪初叶流行于一些法国天主教徒之中的"唯意志论"的时候，德·伍尔夫表明，他自己并不赞同他们的"理论上的主观主义"，但他们的观点并未激起他的强烈的反对，象我们已经看到的现代主义从那位红衣主教那里引起的那种强烈反对那样。相反地，德·伍尔夫还说："让我们痛快地接受这个结论：一个怀着良好信仰的天主教徒，也可能忠诚于与新经院主义不同的种种体系。事情既是如此，那么就很显然，根本不可能存在一种天主教的哲学这类东西，正如不可能存在一种天主教的科学一样。"② 这种观点引起了德·伍尔夫的一些天主教同伴对他的批评，然而，正是他的观点的这种温和性本身，使得他为新经院主义作的说服人的辩护给人留下的印象更加深刻，支持这种辩护的，还有他那极其渊博的学识。

新托马斯主义在许多国家很快地扎下了根，它在英语世界最

---

① 《经院哲学导论》，第163页。

② 同上书，第194页。

出名的先驱者当中，彼得·柯菲①（1876～1943）的名字值得一提。除了将重要的欧洲大陆上的著作译成英文以外，他自己还写了大量的论文来论述经院哲学，其中包括逻辑学、认识论、本体论等等方面。象麦西尔一样，他倾向于保守的一方，关于这一点，在他翻译的前面提到过的德·伍尔夫论经院哲学的书的译本里，有一个有趣的例证。在这个译本里，对于德·伍尔夫主张可以持有天主教信仰，而同时又持有一些不同于教会传统哲学的哲学体系的那些段落，柯菲加上了一些谨慎的脚注。柯菲认为，虽然事实上天主教徒可能会诚心诚意地忠于各种不同的哲学体系，但这并不能使 283
这些体系免除其所包含的任何错误。他认为，德·伍尔夫没有把这一点讲清楚：只可能存在唯一的一种真实的哲学，即令它的表达方式可以变化不居。这种真实的哲学，是"那种包容了并协调了自然真理和启示真理的哲学"。他告诉我们，"热爱真理并追求真理的人，将会领受这样一种哲学，这种哲学为启示留有余地，并承认关于神对人类的启示，世上有一种无误的范例。"②

与基督教最为符合一致的形而上学体系，是体现在经院哲学中的体系，而且柯菲进一步认为，"是中世纪最伟大的智者，圣托马斯·阿奎那，赋予这种哲学以这样一种表达方式，它被现代经院主义者正确地视为自己的思想宪章，自己的哲学研究最有价值的出发点"。③

柯菲自己的哲学著作，大部分都在细致地阐释经院哲学的各种观念，但他公开宣称的目标，是要把这些观念从中世纪的背景之中，转移到当代哲学的环境中来，因此我们发现，他在解释每一个重要的观念时，都努力要证明它的正确性，以反对与之竞争的种种理论。例如，他捍卫"实质"的概念，以反对现象主义，他坚持"温和

① 1902年～1943年在爱尔兰迈努斯大学任教授。
② M·德·伍尔夫所著《经院哲学导论》第192～198页的译者注。
③ 《本体论》，第26页。

的实在论”，以反对唯心主义。如果说柯菲的著作看起来有些四平八稳的话，那么我们应当记住，在新托马斯主义的这些先驱者当中，也许不该去寻求什么更多的东西。柯菲和其他一些人的成就，是把经院哲学的观念带回到哲学的地图上，并为它们赢得了尊重，而对这些观念的更有独创性的发展和应用，这些任务则留给了年轻一代的新托马斯主义思想家。

87. 新托马斯主义的繁荣

J. 马里坦，E. 日尔松，F. C. 科普尔斯顿，A. M. 法雷尔

早期的新托马斯主义者的劳动，导致了这个极其纷繁多样而富于影响的哲学思潮的繁荣。多样化的出现，部分是由于经院主义的观念被运用于范围广泛得多的种种问题，部分是由于这个思潮同其他的哲学倾向，诸如现象学、人格主义和存在主义等等的接触。然而，情况看来还是这样：这个思潮中最为杰出的人物，还是那些同圣托马斯的学说保持密切联系的人。

284 他们当中公认的领袖，是雅克·马里坦[①] (1882～1973)。他起初是柏格森的追随者，但于1906年皈依天主教，最终成了教会在现代最杰出的思想领袖之一。现在他开始抨击他以前曾经赞同过的哲学。“通过用直觉代替理智，用绵延、变成或纯粹的变化代替存在，柏格森就消灭了事物的存在，并且摧毁了同一性原则。”[②] 因为，在柏格森的运动哲学中，同一性产生出相异性，实体能产生出

① 1913年～1940年担任巴黎大学教授；1940年～1944年担任多伦多大学教授；1945年～1948年担任法国驻梵蒂冈大使。

② 《柏格森哲学》，第149页。

比它们具有的更多的东西，于是使我们陷入了矛盾之中。对于任何带有唯心主义和主观主义意味的东西，马里坦也同样加以拒斥。要解决我们时代的思想难题和文化难题，我们必须转向新托马斯主义哲学的实在论。

马里坦说："由于按照真正批判性的方法而保留了对事物认识的价值，托马斯主义的实在论就开辟了从其内部去探索反映世界的道路，开辟了建立(可以说是)反映世界的形而上的地志学的道路。"① 圣托马斯·阿奎那被说成是象亚里士多德一样，对于实在事物所教给的道理极为驯服。马里坦宣布，他的目的就是要严格维护托马斯形而上学的标准路线，虽然与此同时他也认识到，托马斯主义本质上是一种渐进的、吸收性很强的学说。

他对于反映世界的探索，使他认识到认识有三个主要等级。它们从下到上依次是：科学的认识，形而上的认识，以及属于神秘体验的超理性的认识。读者会注意到，这个体系恰恰颠倒了孔德的实证主义体系，孔德的体系承认人类理解有三个阶段，并设想它是从神学层次通过形而上学层次而上升到实证的或科学的层次的。② 当然，这里还有一个更进一步的区别：孔德设想的是一个个彼此相继的阶段，而马里坦所考虑的这些等级是彼此并列共存的，每一种类型的认识在宏大的综合之内，都有自己的地位，都有自己的权利。马里坦的目的，是要"表明认识的那些领域的有机的多样性和本质的和谐性，思想在其巨大的运动中，就是通过这些领域去探索存在的。"③ 他认为，托马斯主义体系最好地维护了每一个认识领域要求成为对实在的一种认识的主张。

第一个领域，即科学的领域，关注的是只能在可感的或经验的 285
存在中被认识到的那些客体。虽然我们在前面已谈到了认识的三

① 《认识的等级》，第9页。
② 参见本书前面第94页(系指原书页码——译注)。
③ 《认识的等级》，第11页。

个等级，但是马里坦的体系的具体内容实际上比那要精微得多，他还在那些主要领域内部认识到一些进一步的等级。因此，有些科学，特别是物理学，从事于定量处理，并采用数学的研究方法；而另一些科学，比如生物学，处理的却是不那么适于这些方法的对象。而且，除了特殊的各门科学之外，马里坦还承认有一种关于自然的哲学，它探讨的对象是数、空间、时间、生命等等一般概念。于是，“关于既是可感自然的世界，又是运动的世界的那个唯一的实在，就可以存在两种互补的认识：自然科学与自然哲学。”① 然而，思维甚至也不会停留于这些互补的认识，它还要逼近更高的形而上学的综合。

在迄今所考虑的这些认识等级之上，产生了形而上学，它以存在本身作为自己的研究对象。“存在”的概念，事实上是理智所把捉的第一个对象。例如，假设我认识到，这一个可感对象是一颗金刚石，那么我就已经把它作为某个存在着的东西来认识了。然而，极其值得注意的是，存在，我们的思维在事物中所达到的这第一个对象，自身之中就包含着一种迹象：“不属于可感秩序而属于另一种秩序的存在物，也是可以设想的，是可能的。”② 形而上学引导思维超越了存在的可感表现形式，进抵那不需要物质来实现自身的存在之领域；或者换言之，它引导我们跨越事物的可感知的近因，走向上帝的非被造的、自存的存在之中的事物终极因。当然，在这条思路之中，语言并非单义地使用的。例如，当我们谈到第一“因”的时候，这个“因”属于一个不同于第二，也不同于后面整个系列的原因的等级。“证明上帝之存在，既不是使他从属于我们的理解，也不是去规定他，既不是去把捉他，也不是去处理除了观念之外的任何东西，而这些观念也并不适合于这么一个对象。理性据以证明上帝存在的那种方法，把理性本身置于一种自然的崇拜与理智的景仰

① 《认识的等级》，第202页。
② 同上书，第214页。

的态度之中。"① 理性的形而上学确实能认识上帝——认识他的存在和他的完善，因此，它向我们提供的认识的等级，比我们在科学当中看到的认识的等级要高。然而，正如我们已经看到的，这种形而上学的认识得以进行，所凭借的是并不适合于其对象的一些概念。这是一种类比的认识——"一种在被造物的棱镜中折射出来的，但仍然是真实的认识。"② 那么，是不是还存在更高等级的认识呢？马里坦认为是存在的。

这些更高等级的认识是超理性的，因为理性在它们之中被神 286
的启示所照亮。它们在至福直观中达于顶点，在至福直观中，上帝由于他自己的本质，在他自己的本质中被认识到，而不用任何类比或概念为中介。在形而上学之上产生了神学，因为神学拥有启示之光，但神学仍然在推论的思想方式中活动。出现在神学之上的，是神秘体验的充满灵感的智慧，马里坦特别以圣十字约翰的著作为这方面的例证，这样他就超越了圣托马斯对神秘主义的评价。这样的体验把灵魂带入了一种充满爱心的、亲密无间的同上帝的合一之中，而且，"它于是也把人类带向了在此世间所能得到的最高等级的认识。"③

在此，我们已尽力勾勒了马里坦的一些核心理论的轮廓，然而他由此核心出发，把自己的思想扩展到许多领域之中，并使他的新托马斯主义成为基督教人道主义理想和民主秩序理想的基础。在所有这些领域，马里坦都有力地证明了属于永恒哲学（philosophia perennis）的那种复苏更新的能力，以及它适用于种种当代问题的宽广范围。

---

① 《认识的等级》，第225页。
② 同上书，第248页。
③ 同上书，第383页。

与马里坦一样，埃蒂纳·日尔松①(1884～1978)拥护新托马斯主义，并不是由于什么年轻时代的灌输，而是由于研究了各种不同的哲学之后确立的信念。他的兴趣主要在哲学史这一领域之中，但他正确地看出，在一个人考察了几种历史上的思想体系之后，他就会走向哲学问题本身，即这么一个任务：在这些体系当中进行判断，以发现那最为适当、最能够向前发展的体系。日尔松把这种特殊的地位，给予了中世纪的基督教哲学，他所理解的"基督教哲学"，是这么一种哲学，它"认为基督教启示是理性的必不可少的补充，虽然它也在这两个层次之间作了形式上的区分"。②

日尔松认为，现代哲学的真正创始人是康德而不是笛卡尔。因为，笛卡尔(即使未曾意识到)仍然是在经院哲学观念的框架内进行工作，而康德却通过对形而上学之可能性发起猛攻，标志着同过去的真正决裂。由此，我们进入了实证主义的时代。然而按照日尔松的观点，形而上学问题是不可逃避的，而且我们不得不对之
287 作出某种回答，即使我们这样做时仅仅是隐而不显的。然而，如果我们希望作出正确的回答，我们就必须超越康德，返回到圣托马斯·阿奎那那里，研究一下他对问题的解答。

形而上学的问题，就是存在的问题。它是任何东西为什么存在着的问题，是一个科学无法回答，也许还会以为无意义的问题。日尔松说："关于这个至高的问题，唯一可能设想的回答是：每一种具体的存在的能，每一件具体的存在着的物，其存在都依赖于一个纯粹的存在行动。"③这当然是经院哲学的标准答案，但在日尔松的表述中，也许与众不同的地方在于，他特别强调"存在"(existence)概念。在这个表述中，我们发现了对那么一些存在主义者的

---

① 先后从1913年起任里尔大学教授，1919年起任斯特拉斯堡大学教授，1921年起任巴黎大学教授，1932年起任法兰西学院教授。

② L'esprit de la philosophie médiévale(法语，"中世纪哲学的精神"。——译注)，第一卷，第39页。

③ 《上帝与哲学》，第139页。

一个回答，那些存在主义者抱怨说：托马斯主义是一种关于本质(essences)的哲学，它忽视了存在(existence)。但那却并非日尔松对新托马斯主义的理解。他宣称："真正的形而上学，其顶点并不是一个概念，即令这个概念是'思想'、或'善'、或'太一'、或'实体'。它的顶点甚至也不是一种本质，即令这个本质是'存在'本身的本质。它最终的一个词，不是 ens 而是 esse*；不是'存在'(being)而是'在'(is)"。[①] 上帝就是那终极的存在行动，用圣托马斯的话来说，是存在着的他(HE WHO IS)。

到此，形而上学遂走向终结，因为我们不可能理解这个存在行动，它的本质，就是存在。但我们再一次可以从基督教的中世纪哲学获得教益，而这一次的教益是：形而上学终结之处，正是宗教开始之处。形而上学的这个存在者上帝，与那位向摩西启明自己的名字是"我在"(I AM)**的上帝，正是同一位上帝，而且，无助的理性力所未逮的那些真理，被圣经和基督教的启示所照亮了。

新托马斯主义在英语国家的一位杰出代表，是弗里德里克·查尔斯·科普尔斯顿[②] (1907～)。科普尔斯顿又是一位把大部分注意力投入了哲学史的思想家；他的巨著《哲学史》事实上应该算作这个领域内的当代一大成就。科普尔斯顿为中世纪的基督教哲学的地位所提出的主张是稳健而又温和的。"一个不带偏见的头脑，应该避免这样两个极端：以为自中世纪以来在哲学方面没有说出什么值得说的话，也没有做成什么值得做的事；或者干脆把中世纪的哲学作为思想上的蒙昧主义而予以排斥。"[③] 主张科普尔斯

---

* ens 与 esse 都是拉丁文"在"、"是"的意思，但两者语法形式不一样，前者为分词，约当英语中的 being，后者为不定式，约当英语中的 to be。——译注

① 《上帝与哲学》，第143页。

** 据《旧约》记载，摩西问不可见的上帝是谁时，上帝答道："我是我在者"(I AM WHAT I AM，汉文圣经作"我是自有永有")。——译注

② 自1939年起任牛津大学海斯洛普学院教授。

③ 《中世纪哲学》，第 3 页。

顿称为“死硬”观点的东西，即认为哲学就等于某位中世纪思想家的体系，那是很荒唐的；但是，忽视欧洲思想中一个重要的时期，那也同样荒唐。而且，如果我们以一种同情的方式去接近经院主义，我们就会发现，它对于我们当代的哲学问题，有不少重要的见解可以提供给我们。

288 我们曾注意到，在面临着大陆存在主义挑战的情况下，日尔松倾向于发展托马斯主义中的存在论因素。类似地，在论述当代哲学问题的著作中，科普尔斯顿也倾向于强调托马斯主义哲学中的那么一些因素，那些因素可以加以发挥，以回答英国的逻辑经验主义的主张。也许，当代英国哲学家多半都认为形而上学不可能成立，他们当中有不少人认为，关于上帝或关于超感觉者的所有谈论，都是无意义的。新托马斯主义对于这个打击自己根基的挑战，能够作出什么回答呢？

科普尔斯顿提出，“看见”与“注意到”之间的区别，可以有助于我们明白形而上学的可能性。① 大家都知道，几个人可以都看见了同一件事物，但是，其中每一个人可以注意到关于这件事物的某种别人没有注意到的东西。把“存在”作为自己研究的问题的形而上学家，比起别的人来，并不是看见了任何更多的东西，因为存在并不是铁路、绵羊、树木等等事物之外的又一件事物，它也不是白色、重量、便宜等等之外的又一种性质。正相反，存在就是竟然会有任何这样一些事物或这样一些性质的那个条件。因此，作为被理智把握的第一个对象的存在，对我们来说是如此地熟悉，以致于我们几乎不再去注意到它了。可是，当有人确实注意到它的时候，存在就可以成为一个问题——形而上学的问题。

新托马斯主义回答这个问题，所根据的是上帝的自存的存在这个概念。可是现在又出现了一个问题，因为，我们使用与有限的

---

① 《当代哲学》，第77页以下。

经验相联系的语言，怎么能够有意义地谈论上帝呢？科普尔斯顿在此让经院主义的类比理论来发挥了作用。他宣称："说自在的上帝能够被人类思维恰当地理解，这肯定不是基督教的说法。"① 然而，如果一个人找到了相信上帝存在的理由，那么他也能找到一些得自有限经验的词语（例如"理智"一词），它们比起另外一些词语来，更适合于描述这样一个上帝必定是什么样的。而且，这些词语应在其所使用的论域内得到理解。这也许意味着，关于上帝的形而上学描述是十分模糊的，但是科普尔斯顿会说，上帝的实在大大超过了我们的类比性的概念，这是一件值得高兴的事情。而且象日尔松一样，他还会说，形而上学结束之处，亦即宗教开始之地，不过，要表明他在面对当代流行的经验主义和实证主义哲学时，是如何描绘新托马斯主义的，我们已经说得差不多了。

在本章的引言性的一节中曾经提到，新托马斯主义并不局限于罗马天主教会。我们可以回想一下，前面的章节中考察过的一些思想家，例如A.E.泰勒，W.G.德·比尔，W.M.乌尔班等等，289
都曾对圣托马斯的学说表示了深深的敬意，尽管这种学说后来对他们来说仅仅是很多影响当中的一种，这些哲学家很难算作新托马斯主义者。然而，尤其是在英国国教会的英国公教一翼中，有好几位著名的思想家，他们以托马斯主义作为自己哲学思考的基础，这些思想家应当同罗马天主教的新托马斯主义者一起在此予以注意。

我们且以奥斯丁·法雷尔② (1904～1968)为例，尽管还有E.L.马斯科尔③之类同样卓越的其他代表人物。象科普尔斯顿一样，

---

① 《当代哲学》，第101页。

② 1935年～1960年任牛津大学三一学院院士兼牧师；自1960年起任牛津大学克普勒学院院长。他的哲学著作包括《有限与无限》，《幻象之镜》，《意志之自由》（吉福德演讲集）。他还写了很多论圣经神学的书。

③ 《存在着的他》，《存在与类比》，《词语与形象》等书之作者。

法雷尔从事其哲学思考的环境，是由牛津的分析哲学所统治的环境，所以，他的努力，很多都用来证明形而上学思考的可能性，用来解释我们关于上帝和超感觉者的谈论里的逻辑。另一方面，他也注意着很多当代新教神学家，他们宣称，只有通过个人同上帝的某种直接的、启示性的相遇，才有可能认识上帝。要反对这种观点，法雷尔也必须为形而上学和理性神学辩护，因为他认为："假如我们放弃了形而上学的探索，那么，为弥补我们的形而上学神经的丧失而乞求超自然的启示，也将是徒劳无益的。"①

《有限与无限》的复杂论证，是一种持续至今的努力，即努力要证明：当我们考察有限的实体（包括人自身在内），并注意它的某些普遍性质的时候，我们就被引向了对无限的创造行动的理解，靠着这创造行动，任何有限实体才得以存在。"一切有限事物，在其之为自身，及以其活动表达其性质之中，实际上也就是在表达上帝的创造性。"② 然而法雷尔也坚持认为，我们用这种方法得到的对上帝的认识具有局限性。首先，这是一种间接的认识。上帝好象是把自己的影子投在有限的实体之上，所以我们能通过类比去理解他，这些类比可以是或多或少地适当的。其次，理性神学引出的对上帝的认识表明他是创造者，但并未确证他的神意或他的恩典，尽管这些东西仍然是很有可能的。

然而，对上帝的这种自然认识乃是通向对上帝的超自然认识
290 的桥头堡。"让一个人来看看他和他的邻人们赖以存在的那个行动的神秘的深度和严肃性，然后他会把眼睛转向那超自然之火显现的灌木丛。"③ 当有限者向着无限者开放时，我们的自然认识就与上帝赋予的超自然认识彼此相连了。自然的与超自然的认识一起

① 《幻象之镜》，第78页。

② 《有限与无限》，第299页。

③ 《幻象之镜》，第78页。（"超自然之火显现的灌木丛"，典出《旧约》中上帝在"燃烧的荆棘"中向摩西显现的故事，意指不能凭理性而只能靠启示得到的对上帝的认识。——译注）

构成一个意义世界。在法雷尔看来，这两个层次之间的区别就在于这么一个事实：理性神学依靠自然的类比发挥作用，这些类比最多只能提供对于作为创造者的上帝的有点儿苍白无力的理解，而在超自然的层次上，上帝自己传递那些启示出来的类比或形象，它们导致了对上帝及其神意和恩典的更充分的理解。被启示出来的形象* 提出了超自然的启示。然而我们应当注意，这种形象是与基督教启示的事件相关联的，而且这种事件与形象的相互作用，据说就构成了启示。这些形象本身不过只是些影子，然而没有这些起解释作用的形象，那些事件也就不会具有启示性。

被启示出来的形象不仅可以同形而上学的类比相比较，而且可以同诗歌的语言相比较，诗歌语言提供了又一个例证，说明语词如何可以被延伸，超越其日常用法，从而变成富于启发性的象征。诗的语言有一种力量，可以推动和形成人的生活；与诗歌进行比较，有助于使我们理解，被启示的形象如何是有生命的形象，拥有一种创造性的、超自然化的力量。

法雷尔循着这种思路，开始对圣经的伟大的形象模式进行探索与解释。但我们将不跟随他进入这个领域了，因为我们在此的兴趣，并不是他的圣经神学，而只是他的哲学思想。

88. 某些罗马天主教神学家

K.亚当，K.拉纳尔，H.U.冯·巴尔塔萨，E.普茨瓦拉，J.达尼罗，F.J.希恩

如果一个人从许多罗马天主教神学的手册中随便拿起一本翻看，他也许会轻易地得出结论说，第一，这种神学是一种陈述性的

---

* 大致指宗教的神话或信条象征。——译注

神学，而信仰就在于对教条陈述给予理智上的赞同；第二，这种神
291 学是一种铁板一块似的、极其严格的体系，因为每一个天主教神学家都不过是用彼此略有不同的措词说着同样的东西。这两项结论都是不公正的。

关于所谓枯燥的理智主义的第一项指责，确实，比起别的任何教会来，罗马天主教会都更加精确地用陈述形式界说了自己的信条。我们可以回想起，现代主义者就曾抱怨说，信仰被弄成了一件对一些陈述给予理智同意的事情。① 即令象布龙纳这样杰出的一位新教神学家，也把天主教的信仰概念等同于一种“教义信念”，②虽然他同时也承认，新教思想的很多阶段同样如此。毫无疑问，有很多天主教徒确实把信仰与纯粹的理智上的赞同等同起来了，然而，一位主要的天主教神学家——卡尔·亚当，在提到那些仅仅以理智主义方式持有信仰的人的时候，也说过这样一番话：“他们的信仰，常常被归结为对于教会教导的一种纯粹理智上的、因而也是肤浅的意识，归结为一种纯粹的头脑的赞同。然而，如果按教会的精神来说，每一项信条，都应该是完整的人最完全地献身于上帝的行动，这种赞同，乃出自我们的有限性质和我们的罪过之巨大的、不可言喻的痛苦。”③ 这种说法清楚地表明，天主教的信仰概念，是一个比它的某些批评者愿意承认的要更加丰富的概念，而且，它实际上是与教会的更为广阔的生活不可分割的。

至于所谓沉闷的单一性的第二项指责，毫无疑问也是有一些理由的。如果教会权威当局(magisterium)就一项神学论争公开发表了意见，天主教神学家就不把这个问题当作一个仍然未决的问题来进行讨论了。而且，教皇庇护十二世于1950年发表的《人类》(Humani Generis)通谕，再次重申了托马斯主义哲学在罗马

① 参见本书前面第181～182页(系指原书页码——译注)。

② 《启示与理性》，第37页。

③ 《论文两篇》，第41页。

天主教思想中的基本地位。但是，正如我们在上节考察过的天主教哲学家当中发现有众说纷纭一样，我们在神学家当中也发现存在着多样性，他们各自强调的东西不同，对于当代世界的反应也彼此各异。一部大部头的当代论文汇集——《现代天主教思想家》[1]于最近出版，它表明了在天主教信仰的统一体之内可能存在的思想上的纷繁多样。汉斯·乌尔斯·冯·巴尔塔萨最近在当代天主教神学中划分了三种主要思潮——圣经思潮、礼仪思潮和人格主义思潮。前两种思潮被说成是“教会内部要通过追根溯源来弥补那些长期被忽视的东西的努力”，而第三种思潮被形容为“对于新经院主义的有机反应和补充。”[2]显然，天主教神学并不具有有时被错误地归诸于它的那种呆板的千篇一律的性质。

下面，我们希望通过回顾罗马天主教会的一些主要的神学家， 292
看一看给当代天主教神学注入了活力的那种精神。我们的选择不得不十分严格，而且只考虑那些获得了超乎其祖国并超乎其教派之外的声望的思想家。

我们可以很方便地以一本已成为经典著作的书——卡尔·亚当[3]（1876～1966）的《天主教的精神》作为开端。按照亚当的说法，自文艺复兴以来，西方人日甚一日地受着一种浅薄的理性主义和一种分裂性的个人主义的折磨，这种理性主义使人与上帝分离，这种个人主义使人与伙伴分离。这些理性主义和个人主义的倾向甚至影响了我们对宗教的理解，而且可以在自由派新教神学的极端形式中见到。当亚当提到这种神学时，他心里想到的很可能是哈那克，他写道，这种“神学的表现，就仿佛基督教是，而且必然是一种纯粹的认识对象，一种纯粹的科学研究的课题，就仿佛活生生的

① 由A.R.卡波尼格利编辑。

② 《科学、宗教与基督教》，第112页。

③ 1919年～1949年任杜宾根大学教授。

基督教信仰可以分解为一系列的观念和概念，对这些观念和概念，可以根据其起源，可以根据它们与所设想的原始基督教的关系，来予以审查、考虑、分类似的。”① 这种方法错失了基督教的全部活生生的实在性，与这种倾向理性主义和个人主义的方法的偏见相反，天主教坚持强调基督徒生命的超自然的一面，坚持强调人类在这种生命中的统一性。

天主教有三个焦点：上帝、基督、教会。它的教导可以总结为一句话："通过在其教会中实现了自身的基督，我体验着活生生的上帝的行动。"②

这三个焦点之中的第一个即上帝，可以凭借自然的理性之光来认识。但是亚当谨慎地指出，即使是自然神学，也有别于任何世俗的探究。自然神学并没有用同（比如说）昆虫学以昆虫为其研究对象完全一样的方式，以上帝为自己的研究对象。宗教的探究乃出自我们有限的、受条件限制的人性，因此，我们绝不可能站在同
293 被探求者* 相等同的层次上，而且我们的探究必然以谦卑和尊重为特征。自然理性向我们表明，上帝是存在着的、全能的、智慧的、善的，因此，它可以导致对上帝的一种自然的崇拜。然而，它缺乏同这个上帝之间的一种超自然的生与爱之交流。这样的交流只有依靠恩典和启示，依靠这种从神向人的运动才有可能。于是我们就走向了第二个焦点——基督，即成了肉身的道，在他之中，神的生命俯就于我们。可是我们如何知道基督是上帝的启示者呢？亚当认为，这主要不是凭着圣经的记载，而是凭着同那作为基督奥体的活生生的教会的结合。在此，我们又走向了第三个焦点，而且，赋予教会以这种重要的地位，这也许是天主教最为独特的特点。

因此，在关于教会的问题上，我们可能得稍事耽搁。教会不能

① 《天主教的精神》，第69页。

② 同上书，第53页。

* 指上帝。——译注

与基督分离，而是象身体与头脑关联一样，与基督联系在一起的。基督就是新人性，随着他的道成肉身、教会本身就诞生了，而且，教会一直继续体现着那从上帝通过基督而来的超自然的生命。它的信条，从各方面展示着这个生命；它的道德，旨在使人类符合于基督的形象；它的崇拜，特别是祭坛的圣礼，使神恩显现并使继续参与基督生命成为可能。其生命扎根于超自然恩典的人，不再是自主的人，不再是自满自足的个人主义者。他属于这么一个团体，这个团体从观念上说包含着全人类。但这并不是说，个人干脆被湮没在团体之中了。人格本身，只有通过这团体的生活才能得到深化，这团体的生活"迫使个人去爱，去牺牲，迫使个人走向谦卑与单纯。"① 就其可见的组织而言，这个团体是在教皇制与主教制之下以贵族制方式组织起来的。但这种组织结构乃出自这样一个事实：这个团体的生命是自上而下流出来的，而且，教皇制本身是为团体的生活服务的。

这个概括，几乎根本未曾涉及亚当的很高的天主教概念，即把天主教视为神的超自然恩典对全人类生命的渗透。虽然他并未无视教会在历史上的失误，但他描绘了一幅天主教全盛状态的给人以深刻印象的图景。假如这是错误的，那么，至少，用桑塔亚那的话来说，这也是一个"辉煌壮丽的错误"。

信仰远远不止是单纯的教义信念，这一点由卡尔·拉纳尔②（1904～ ）作了明确的说明，他把信仰描述为"整个的人对于上帝的信息之赞同"。③ 没有信仰就无法从事的神学，乃是要对信仰接受的东西达到思想上理解的有条理的努力。拉纳尔说，天主教

① 《天主教的精神》，第263页。
② 1937年起任因斯布鲁克大学讲师，1949年起任教授。他的主要著作，有一些已被译成英文，合为一集，题为《神学研究》。
③ 《现代天主教思想家》，第138页。

神学家总要从教会教义的稳固基地出发，因为它是由教会权威当局（magisterium）向信仰者提出来的。但是从这个基础出发，神学家还要继续前行，去深思他所接受的那些概念，把它们相互比
294 较，并同别的概念比较，寻求得到对以信仰为基础所接受的东西的比较准确的理解。在这样做的时候，他将或隐或显地利用外在于神学本身的种种哲学观念。

我们来简要地考察两篇论文，在这两篇论文中，拉纳尔把这种方法付诸实践，并且表明，天主教神学家虽然在教会传统信仰的框架内工作，却仍然能够用一种彻头彻尾属于当代的方式，去努力解决现代世界的问题。上帝不在这个世界上，以及阴暗无光的死亡现象——这两点是海德格哲学之类的一些当代哲学的惨淡凄凉的特征，拉纳尔在其论文中要谈的，正是这两个主题。①

我们现在已开始去设想，在这个世界上，上帝沉默了、撤离了、缺席了。科学教我们把世界视为一架自行调节的大机器，它有着一些非人格性的客观的法则，这些法则甚至扩及人类自身。看起来，我们似乎已不再需要去设定神的干预。世界已经世俗化，在许多人看来，应该引出的结论是无神论。然而，之所以得出这个结论，乃是因为我们一直习惯于在错误的地方、用错误的方法去寻找上帝。科学的世俗化世界向基督徒挑战，要求他重新思考他一直在理论上、但也许是不加深思地相信的东西：上帝处于我们能够设想的一切东西之上。上帝并非许多客体之中的一个，并非一个结论性的假设，并非世界的马嚼子，并非在某些可以看见的时间地点发挥作用的偶尔出现的力量。正相反，上帝是整个世界的前提，世界只是作为一个整体才指明上帝。

如果现代人的自主的生命，在一个世俗的世界上度过，那么，他的同样自主的死亡，对他来说就变成了虚无和无意义的象征。拉

① "Wissenschaft als Konfession" 和 "Zur Theologie des Todes"（德语，"作为信仰告白的认识"；"走向死亡神学"。——译注）。

纳尔对于死亡的分析是十分深刻的。死亡不纯粹是一种自然的现象，它是完整的人的一个事件，是自我的最终的遭遇；在人生的一切作为之中，死亡已经在被逐步地确定。死亡可以用两种方式来予以考虑：把它视为瓦解一个人的一个外来打击，或者视为最后完成人的生命的一个内在行动。教会的教导把死亡与罪过联系起来，由于罪过，死亡就被体验为一种丧失。假如不存在任何罪过，生命仍然会走向完结，但这完结就会是最后的完成。可是，我们还不得不在一个罪恶的世界上面对死亡，而且它的阴暗的一面也不能消除。基督之死被描绘成通过上帝之缺席走向上帝之临在。整个基督徒的生活，特别是圣礼的生活，就是在分享基督的这一死亡，因此，对于基督徒来说，死亡能够成为信、望、爱的最高行动。

汉斯·乌尔斯·冯·巴尔塔萨[①] (1905～)所关注的，也是 295
在一个已被科学世俗化了的世界上对于基督教的解释。他写道："现代人有这么一个可怕的不幸，即在他看来，上帝实际上已经死了。在宗教曾象鲜花盛开的草原一样兴盛的地方，如今只剩下了干燥的泥土。"[②] 泛灵论的最后遗迹，已从我们的自然观之中被清除，诸神也已被逐出了他们古老的出没之地。即使是沙漠，这浪漫的自然崇拜者最后的避难之处，现在也覆盖着无数的油井和输油管道。我们不可能阻止自然界的世俗化。冯·巴尔塔萨并不同情那些误入歧途的护教者，他们在科学图景的空隙中去寻找上帝——例如，有些人把上帝置于膨胀着的宇宙的初始爆炸之中，有些人企图根据测不准原理来支持自由意志。上帝已经退入他的超验性之中，而人却从自然界的隐蔽处走了出来，承担他单独的责任，这使他站到了自然的对立面。于是当代哲学变成了人学，变成了

① 瑞士天主教神学家，著有许多关于当代文学、哲学和神学的著作，其中包括著名的研究巴特和布伯的专著。

② 《科学、宗教和基督教》，第100～101页。

人对于自我理解的探求。

关于人，冯·巴尔塔萨自己提出了三个论题。第一，一切认识的标准，都应在人与人的相见之中去寻找。在这种相遇之中，整个的人都卷入了其中。然而，对事物的纯理论认识，却只是抽象的认识，要寻求对这种认识的解释，就必须承认：在它的根基之处，有某种个人切身的开放性，在人与人的相见中可以充分地看到这种开放性。“相见”或“相遇”的范畴，在中世纪哲学中还只是一种初步的概念，在此，它需要根据马丁·布伯的教导之类的当代学说来予以丰富和补充。第二个论题是，尽管人从自然中走了出来，并接过了对它的责任，但是人在自己的肉体存在之中，仍然受着自然的束缚。人是这个世界的服务性的而不是绝对的君主。冯·巴尔塔萨宣称：“这种困境将教人去祈祷、去寻找上帝。”[1] 第三个论题是，人的精神是对存在开放的地点。为了得到上帝的话，人能够倾听，人能够成为恩典和启示的接受者。世界的世俗化并不通向无神论，而是导致对上帝不可言喻的超越性的一种新的意识，对于他，甚至连把人格性作为他的属性，也只是在类比的意义上才能这样作。

天主教会的主张是（不管它在某些哲学家看来也许是多么不舒服）：在基督之中，上帝事实上已经说出了他的绝对启示性的爱之话语。正是由于这种出自上帝的爱的性质，所以它才不停留在
296 教会内部的相互之爱上，而要超出教会的界线，把自己献给非爱。教会必须彻底地对世界开放，世界就是潜在的教会。基督徒热爱在自己的弟兄姊妹身上体现出来的上帝，并在邻人的神圣性之中找到上帝。

当代天主教思想的另一个方面，可以在埃里希·普茨瓦拉[2]（1889～1972）的著作中看到。他的著作提醒我们，圣奥古斯丁的

---

① 《科学、宗教和基督教》，第27页。
② 德国耶稣会学者。

影响还继续存在着，也是对圣托马斯影响的一种补充。《奥古斯丁体系》远远不止是一部纯粹的圣奥古斯丁著作的选集或汇编。在这部书中，普茨瓦拉提供了圣奥古斯丁思想的完整的全貌，从使这位探索者由可感世界转向可理解世界的那种对真理的探求，直到这种探求的最后完成，即人在上帝之中的生活。

普茨瓦拉对奥古斯丁思想的描述，表明了奥古斯丁观点的基本特征——创造不息地奋斗着要接近上帝，通过被造物的各种等级向着它们都分有的上帝上升。相比之下，托马斯主义的观点却认为，被造物是外在于上帝的，它们从上帝那里，正如从它们的第一因那里产生。不过按照普茨瓦拉的理解，天主教思想的这两种古典潮流是相互补充的。它们之间的不同，是一种"节奏变化的不同"；"存在着两种对立的形式，它们能够统一创造的整体。"①

普茨瓦拉发现，这种起统一作用的原则，就在关于上帝与被造物之间的存在之类比（analogia entis）这个基本的天主教观念之中。事实上我们可以说，这个起统一作用的原则，就是天主教关于上帝本身的概念。上帝与被造物，同样具有存在与本质；但在上帝那里，存在与本质是同一的，而在被造物那里，二者共处于一种"综合里的冲突"之中。奥古斯丁主义的出发点，是被造物的不息的冲突；而托马斯主义则认为，被造物出自于并外在于自存的上帝。但是这二者可以靠存在之类比（analogia entis）来调和，这种类比使得我们可以说，"**走向**上帝的观点，本质上就已经是**来自**上帝的 297
观点。"②

除了奥古斯丁主义与托马斯主义的冲突之外，在神学和对宗教的解释中，还有很多别的冲突和表面上的悖谬。上帝有时被描绘成纯粹内在的，有时被描绘成完全超在的；宗教有时被认为完全是上帝的作品，有时被认为纯粹是人类的活动；而在实践的方面，

① 《极性》，第128页。

② 同上书，第75页。

也有着个人与团体之间的冲突。在这些问题之中的任何一个问题上，如果我们趋向极端，我们也就毁掉了宗教。我们必须找到一条中庸之道（via media），它能使这些对立论题中的两极都得到合理有效的表达，普茨瓦拉确信，存在之类比这一理论所表达的天主教的上帝概念，能够用一种令人满意的方式，不仅调和奥古斯丁主义与托马斯主义的传统，而且调和神学思想的一切重大冲突。

在法国天主教神学家之中，最著名的人物之一，是耶稣会士让·达尼罗① (1905～1974)。他最卓越的工作，是在圣经神学的领域，在对圣经作者创造的那些伟大的形象、象征和类比的探索方面完成的。但是达尼罗绝不是一个狭隘的圣经学者。他虽然承认，圣经和传统对于神学具有调整作用，但他也发现，要解释启示的现实意义，也需要当代的哲学术语。启示超越了每一种文化，可以用每一种语言来加以表达，因此，象某些圣经学者所做的那样，企图把自身限制在闪族人的圣经范畴之内，那是一个错误。达尼罗说："希伯来语并非启示的组成部分。"②

达尼罗的神学观，在他关于核心的基督教上帝教义所说的话里可以看到。他同那些否认在圣经启示之外有任何对上帝的真正认识的新教圣经神学家之间壁垒分明，他遵循天主教的传统而坚持认为，在哲学和异教之中也有这样的认识。存在着"一种通过宇宙、良心和精神向每一个人的灵魂说话的上帝启示。"③ 但是，对上帝的这种自然认识是不完善的，而且人需要一种更加肯定的启示。

这种启示被给出在圣经之中，被给出在教会的生活之中。旧约根据真理、正义、爱和神圣来描绘上帝。新约则揭示了三位一体的奥秘。在教会的圣事生活中，在神秘的体验之中，这种对上帝的

① 自1944年起任巴黎大学教授。
② 《上帝与我们》，第165页。
③ 同上书，第41页。

认识得到了发展。

达尼罗在其解说中，不仅描述了一个关于上帝的观念，而且还描述了一个神圣的、活生生的上帝的实在性本身，要接近这个上帝，必须满怀敬意。阅读他的书，是一种对流行的错误看法的最好纠正，这种错误看法认为，对天主教徒来说，信仰就等于教义信念，神学就等于理智主义的命题制定。达尼罗说："如果神学不以神秘主义为结束，那它就是不适当的。"而且他把这种"神秘主义"直接定义为"同活生生的上帝的一种活生生的相遇。"① 的确，有时候神学家们谈论他们的主题，其态度之超然，犹如一个人谈论什么世俗的主题时所可能具有的一样，但这是不对的。尽管神学是一种理智的探究，但因为这是有关活生生的上帝的问题，所以它必定以一种尊敬的精神为其特征。"关于上帝的真正的科学，就是引导我们去爱上帝的科学。"② 298

我们最后要提一提富尔顿·约翰·希恩③ (1895～1979)，以结束关于罗马天主教神学的这一节。他是一位与乔阿德类同的普及家，而且也许还具有类似的长处和短处。他的大量著作，有效地使数量广大的民众理解了神学和哲学的观念，这些民众是不会去读关于这些主题的那些比较高深的文献的。在他比较重要的作品之一——《宗教哲学》中，他说明了他对当前宗教形势的看法。

按照希恩的看法，真正的理性时代，也就是信仰的时代，即十三世纪。那个时期的经典的理性，是发现目标的理性，是作为完整的人的一项活动的理性。而在现代把它排挤掉了的这种理性，却是一种浅薄的、抽象的、技术性的理性，现代理性主义的一大讽刺，就是它已导致了非理性主义。它使人丧失人性，人不再作为一种

① 《上帝与我们》，第162页。

② 同上书，第171页。

③ 1926年～1950年任美国天主教大学教授；自1951年起任纽约助理主教。

理性的存在物而出现，而成了(比如说)经济力量的玩物(按马克思理论)，或者自己的无意识之牺牲品(按弗洛伊德理论)。当然，我们的时代已陷入非理性主义，这个事实并不会使理性失效，而且，希恩认为，理性的反思仍然引导我们去相信上帝。圣托马斯·阿奎那所提供的对上帝的种种证明，并不是同中世纪的宇宙论拴在一起的，它们可以用现代语言予以重述。例如，在圣托马斯的五种证明方式的第一种——从“运动”概念出发的证明——中，“运动”被希恩大胆地等同于“进化”，他勇敢地为有神论的结论作了论证。

然而，尽管他这样为古典的理性作了辩护，尽管他认为这些论证仍然提供着研究上帝问题的最佳途径，但他也坦率地承认，“古典哲学家们也许同样面临着这个令人不快的事实：现代人不再对形而上学感兴趣了。”① 那么怎么办呢？希恩象很多别的当代著作家一样，建议对宗教采取一种人学的研究方法。对丧失人性的当代人，天文学告诉他，他无足轻重；生物学告诉他，他本是动物；精神分析学告诉他，他甚至在自己家里也不是主人。事件的进程本身，已经摧毁了他对于进步的信念。他成了遭受挫折的人，渴望解脱的人。这事实上正是当代文学所描绘的当代人的画像，希恩认为，这幅画像比起十九世纪对人的自由主义的理解来，更接近于基
299 督教对人的理解。从神学的观点来看，受挫的人的毛病就是原罪，事实上，圣托马斯和古典的基督教神学已经描绘过这种受挫的人。正是通过教会关于人的这种传统学说的发展，基督教对于既疏远了上帝又疏远了自己的当代人才如此富有意义。

89．对新托马斯主义和罗马天主教神学的评论

在前面的篇章里，我们已了解了本世纪中叶天主教的哲学和

① 《宗教哲学》，第381页。

神学范围内的某些东西。那是一幅给人以深刻印象的景象，而且我们已看到，有充分的理由去否定某些对天主教思想的流行而肤浅的指责。例如，不应该把新托马斯主义斥为纯粹的向中古主义的倒退，这一点已经十分清楚了。在其最优秀的代表，例如马里坦、日尔松、科普尔斯顿等人手中，它的各种范畴被调度运用，以一种当代的方式来解决种种当代的问题，虽然同时也利用了昔日的智慧。只要看看法国，就可以了解天主教哲学的力量，在法国，不仅是新托马斯主义，而且还有布龙德尔、马塞尔和拉维尔等天主教思想家的哲学，都吸引了许许多多最优秀的人物，因此，在衰竭贫乏的世俗主义的沙漠中间，天主教哲学却朝气蓬勃、繁荣兴盛。同样已经十分清楚的是，天主教神学，也不象有时候被人描绘的那样是用抽象概念来玩的一种理智主义游戏，因为，在我们考察过的这些神学家当中，我们已经发现，为人格价值和活生生的宗教体验，都留有广阔的天地。不仅如此，尽管在天主教神学家当中，自然有某种同类的相似性，但却不存在任何枯燥的单一性，而且，教会权威当局(magisterium)并不排斥神学思想的纷繁多样。

同样值得欢迎的，是天主教思想对理性和自然神学的承认。当代的一些新教神学家常常收回这种承认，他们仅仅到启示当中去寻求对上帝的任何真正的认识。可是，恰恰是在天主教思想中理性占有的地位这个方面，非天主教徒最不容易与之妥协。按照麦西尔的说法，理性不会同启示冲突，假如看起来是有冲突，那就是我们在理性推理过程中犯了错误。柯菲更直截了当地声明，真正的哲学家为启示开辟了地盘，而且还承认，在世间有一个无误的启 300
示阐释者。在此，有同情心的宗教学者可以回答说，发现理性与启示汇集成一个单一的真理，这确实会使他异常高兴。可是他也不得不说，这不是可以在开始的时候假定的事情，而只是在自由探索的终点可以达致的结论。在这里，我们看到了新托马斯主义的一个局限。不论它的许多见解可能多么有价值，但它从一开始就排

除了某些可能性，尤其是这么一个令人不快的可能性：到头来理性也许同启示并不一致。就新托马斯主义和天主教神学一开始就接受了某个教义核心而言，他们看来对于发现真理缺乏一种彻底的开放性。当然，也可以作出这样的反驳：在任何主题上，硬要白手起家而无视已知的东西，那是很愚蠢的。对此人们应该同意，可是，即令如此，人们也不应该不对所持有的哪怕是最神圣的信念采取一种批判的态度。这并不象某些人会说的那样是企图坐下来审判上帝，因为那种企图既荒谬而又渎神，是一种最厉害的自大傲慢行动。不过，我们所肯定的，而且必须肯定的，是对任何人的主张自己拥有神启的说法进行判断和进行批判的权利，不论这种说法出自天主教徒还是新教徒，出自基督徒还是非基督徒。

第十九章　逻辑经验主义

301

90.作为分析的哲学

我们已经看到，新实在论思潮的一个分支如何导致了种种形而上学体系的构筑，这些体系以实在论为基础，其规模同唯心论的体系一样宏大，我们还看到，这些体系如何对有神论问题作出了自己的说明，并在神学中产生了反响。但是，实在论的这种形而上学的发展并非最典型的发展。相反，哲学已倾向于采取摩尔和罗素为它指出的分析方向，并且越来越等同于逻辑分析技术了。对经验事实的研究已传给了各种不同的专门科学，对所谓超经验事实的超越领域的研究，则被作为一种无结果的而且可能是虚幻的事业而放弃了。于是留给哲学的任务，就被视为只是对我们关于世界所说的东西包含的逻辑程序进行分析和澄清。这样一来，哲学家就不再是就关于上帝和宇宙的终极问题发表意见的人了。确实，他根本没有向我们提供任何关于世界的信息，他把这件事留给了各门具体科学，而把自己局限在分析的技术问题上。哲学概念上的这场革命，正如基尔伯特·莱尔所指出的，①是与我们文化的世俗化相一致的，因此，当代哲学家与其许多前辈不一样，他不用接触宗教哲学的问题，也可以找到大量问题来占据自己的注意力。很可能，他会把这些问题视为纯粹的伪问题，如果他关于这些问题有

① 《哲学中的革命》，第2～4页。

什么话可说，那可能不过是简单地指出，象上帝的存在这一类传统的问题，既无法回答，甚至也无法恰当地表述。

这种新的哲学思考方式，其最明显的特征就是它对于语言的兴趣。正是在词汇和句子当中，我们关于世界的思想才成为公众可以接近的东西。然而，语言绝不是一种完善的工具，它可以很容
302 易引起误解。具有相同的语法形式的句子，可以履行十分不同的逻辑功能。例如，这样的两个句子——“那些法国小说在书架的顶层”和“义人的灵魂在上帝的手中”，它们具有相似的语法形式，但是，第一个句子具有相当明显的意义，它与感觉经验可观察到的事实具有某种联系，而第二个句子的意义却远没有那样明显，而且，如果它有意义，那看来也与可观察到的事实毫无关联。于是我们很快便了解了对语言进行逻辑分析的需要。我们现在正在谈论的这个哲学思潮，通常被称为“逻辑的经验主义”，在这个复合词中，那个形容词(指“逻辑的”一词。——译者注)所指明的，既有对意义问题的关注，又有罗素和弗列格等人的逻辑研究对这个思潮的影响，而那个名词(指“经验主义”一词。——译者注)所指明的则是：在事实方面能提供信息的命题——即不同于定义之类的命题的意义，与感觉经验具有某种关联。

这股当代思潮起源于英国和奥地利，以后又传播到了美国，然而它似乎在法国和德国几乎没有什么进展。这个思潮在其早期阶段，通常以“逻辑实证主义”知名。那时，科学的语言被作为规范，以衡量关于世界所说的任何话语是否有意义，未能满足为科学设定的标准的任何一种语言(例如神学语言)，都被斥为事实上没有意义的。从那以后，逻辑经验主义进入了一个多少比较温和的阶段，这时候，有意义的标准不再事先制定了，而且对各种类型的语言，可以说都是以其自身的优劣为基础来进行分析了 就宗教问题而言，这意味着，逻辑分析哲学已将注意力从真实性问题，转向了毕竟是处于更优先地位的意义问题。在从前会去着手证明上帝存在

的宗教的哲学家，现在却更可能一开始就讨论“上帝存在”是什么意思。而在另一方面，反宗教的哲学家则比其前辈们更加彻底地抨击着宗教，因为他们力图表明的，不是关于上帝存在的种种断言是假的，而是这些论断根本就没有意义，因此既不可能真，也不可能假。

在本章的下余部分，我们首先将考虑这个思潮的最卓越的代表人物路德维希·维特根斯坦，他的思想经历过我们前面提到的两个阶段(第 91 节)。接着，我们将要看看一些分析论者，他们以科学语言为规范，虽然他们并不全都是实证主义者，但却对语言作出了这样一种解释，这种解释对宗教陈述能提供信息的说法是敌对的(第 92 节)。然后，我们将转向那样一些分析论者，他们并不预 303
先设定标准，而是在我们看到的每一种语言的使用当中去考察其各种各样的说法；不能以为这一群哲学家对宗教语言的说法都是友好的，因为他们当中有一些人至多只是中立的，而且我们要考虑的这些人，全都反对宗教陈述能就超时空的形而上的实体提供信息的说法；然而，他们直接或间接地指明了宗教断言可以赋有意义的种种方式(第 93 节)。本章将以一篇批判性的评论作为结束(第 94节)。

91. 语言的限度与功能

L. 维特根斯坦

也许，我们正在考虑的这个思潮的最卓越的代表，是路德维希·维特根斯坦① (1889～1951)。他生于奥地利，并被培养成了一名工程师，但他最后定居在英国。他作为一名教师，影响是如此之

---

① 1939年～1947年任剑桥大学教授。

巨大，以致于在他周围出现了某种近乎崇拜的东西。

他以 1922 年出版的篇幅短小但很难懂的《逻辑-哲学论》一书第一次引起注意。这本书的宗旨，是要表明有意义的语言的界限，要表明什么话可以说，什么话根本无法说。它的学说，可以用这句常被引用但常常译得不合语法的总结性的话来概括："关于人不能谈论的东西，人必须保持沉默。"①

按照维特根斯坦的观点，世界是由无数的"原子事实"构成的。与这些原子事实相对应的，是一些"描绘"这些事实的简单命题。较复杂的命题是简单命题的"真值函项"(truth-fuctions)。描绘世界的一切命题，就是说，说出了有意义的话并且可以提供信息的一切命题，都属于自然科学。其他的一切命题，不是同语反复，就是毫无意义。在同语反复当中，有逻辑命题和数学命题，而划入无意义领域的，则有哲学家们的大多数传统的问题和讨论——即由于不理解语言的逻辑而产生的形而上学问题。

恰当地理解起来，哲学本身就是不能提供信息的。"哲学的正确方法是这样的：什么都不说，而只说能够说的东西，即自然科学的命题，与哲学毫无关系的东西；而后，一当别的人想谈论某种形
304 而上的东西时，就向他证明他没有赋予他命题中的某些符号以任何意义。"② 维特根斯坦把自己的书比作一架梯子，当人们爬上去之后，就可以把它踢开。

这部著作对于宗教问题的意义，在于他关于"神秘的"东西所说的那些话。虽然维特根斯坦据说一直是圣奥古斯丁的仔细的研究者，但是，"神秘的"一词在此却不该在一个神学家会赋予它的那种严格意义上去理解。"令人感到神秘的，不是世界**怎样地**存在着，而是世界竟然存在着**这件事本身**。"③ 世界"怎样地"存在着，科学

① 《逻辑-哲学论》，第189页。

② 同上书，第187～189页。

③ 同上书，第187页。

对此正予以描述，上帝并未显示在世界之中；世界竟然存在着，“这件事本身”是一个我们可以感受到，但却不能回答，甚至无法表述的问题。我们可以感受到，当一切科学问题都得到回答之时，生命的种种问题却仍然尚未触及。可是，如果我们理解了语言的限度，那么我们就将在生活问题的消失中看到这个问题的解决。这可以被解释为一种彻底的实证主义，也可以被认为(正如维特根斯坦的一些追随者所认为的)是意味着：宗教是无法表达出来的。的确，这十分符合某些伟大的神秘主义者所说的东西，也十分符合奥托关于神秘者超乎概念之外的思想。维特根斯坦确实说过：“事实上存在着无法表达的东西。它显示着它自身；这就是神秘的东西。”① 可是，不论人们会怎样来解释这个含义隐秘的警句，十分明白的是：他禁止进行神学的谈论。

这样就语言的限度发表了意见，并同时相信自己已经以一种明确的方式做到了这一点之后，维特根斯坦似乎在好些年头里完全放弃了哲学。但在1930年前后，他又回到了哲学问题上来，并且开辟了自己的通向新的、十分不同的思想的道路，这些思想表达在他死后出版的《哲学研究》一书中。他以十分值得赞赏的坦诚精神写道：“把语言工具之丰富多彩，使用它们的方式之丰富多彩，词汇与句子种类之丰富多彩，同逻辑学家们——包括《逻辑-哲学论》的作者在内——关于语言结构所说的东西对比一下，那是极其有趣的”。② 这句话的意思是：我们不能随便捡起一种语言——即传达了事实信息的语言，把它作为据以评判其他各种各样的语言的规范。按照维特根斯坦的说法，存在着许许多多的“语言游戏”，例如下命令、编故事、猜谜语、感谢、诅咒、问候、祈祷等等语言。分析的任务，是要发现每一种特定的游戏中所采用的不同的规则。“我 305
们仍然没有意识到所有的日常语言游戏之间那巨大的差异，因为

① 《逻辑-哲学论》，第187页。

② 《哲学研究》，第12页，e。

我们的语言的外衣，把一切都弄得彼此相似了。"① 当然，一些游戏比另一些游戏要更严肃一些，而且，一些游戏有着比另一些游戏更一致连贯的规则。但我们只能靠考虑每种游戏实际上如何进行，才能够把它们弄明白。

这种研究语言的新方法，至少给了宗教语言以某种缓刑。而且，虽然维特根斯坦自己并未从事宗教语言分析，我们以后将会看到，一些别的逻辑经验主义者如何努力为这种特定的语言游戏提供了可以理解的规则。

92. 作为一种规范的科学语言

R.卡尔纳普，H.莱辛巴赫，K.R.波普，A.J.艾耶尔

在本节中，我们将要考虑一系列的哲学家，他们虽然不全是实证主义者，但却都同意以科学的语言作为自己的规范。他们都提出了一些标准，根据这些标准，科学语言能够得到承认，而且，虽然这些标准各不相同，但是关于科学语言最关键的一点是：参照某种感觉经验，它在原则上总是可检验的。不能满足这些标准的语言，要么被作为在事实上无意义的，要么至少作为可疑的、低级的语言而遭到排斥。宗教和神学的语言，在这些思想家手里遭遇凄惨。这种语言常被视作不过是一种情感的表达，在逻辑上没有意义，不能提供信息。这些哲学家为当代宗教哲学提出了最尖锐的问题之一，即宗教信徒关于上帝的谈论，假如有意义的话，具有什么意义这样一个问题。

---

① 《哲学研究》，第224页，e。

构成了这个新的哲学思潮的早期核心的维也纳学派的一位主要代表人物是鲁道夫·卡尔纳普①（1891～1970），他坚持强调科学的统一性。不管各门特殊科学所研究的许多领域的内容可能是多么的纷繁多样，就存在着一种单一的科学语言而言，也存在着一种单一的科学。哲学就是科学的逻辑，它的任务就是澄清科学的概念和命题，因此它基本上成了一种语言分析。象维特根斯坦一样，卡尔纳普会说，哲学没有告诉我们任何关于世界的事情。它不能谈论客体或客观的关系，而只能谈论命题的意思和词的意义。然而，同维特根斯坦不一样的是，卡尔纳普并不认为哲学梯子在人爬上去以后应该被踢开，因为他相信，哲学能够设计出他所谓的“超 306
语言”，可用来讨论科学的语言。

任何语言的特征，都是其词汇和句法。词汇是具有词义的单词之总汇；句法是指明句子应当如何由不同种类的单词构成的规则之总体。如果我们未能注意这两项特征，我们就会得到两类“伪命题”：一类命题之中会出现这么一些单词，它们被错误地认为是意指着某种东西；还有一类命题之中，单个地看是有意义的单词被放在一起，而不顾及句法，于是造成的句子就没有意义。这两类伪命题，也是我们在古代和现代的形而上学中遇到的东西。例如，海德格就大量地谈到“虚无”，按照卡尔纳普的说法，海德格错误地假定：“虚无”一词是某一客体的名字，而且由于这么处理这个词，他就造出了一些无意义的句子。形而上学、伦理学、神学等等，论述的都是些伪命题，这些伪命题“没有任何逻辑内容，而仅仅是感情的表达，这些表达反过来又在听众那里激起了情感和意志的倾向。”②

科学的命题可以凭这个事实区分出来：它们能够在经验中得到检验，这就使得它们具有意义，能提供信息。证实据说是凭借

① 出生于德国，任教于维也纳和布拉格，自1936年起在芝加哥和洛杉矶任教。

② 《语言的逻辑句法》，第278页。

"原始句子"进行的，这种句子直接指明所给出的东西。它们描绘的是直接的感觉经验的内容，以及比较简单的那些关系。所给出的东西是由马赫所主张的基本的感觉所构成的呢，还是由被直接感知为三维物体的事物所构成的，这个问题被悬而未决，然而卡尔纳普似乎因为有格式塔心理学的发现而比较倾向于后者，格式塔心理学的发现表明，感觉并非感官经验的原初要素，而是分析和抽象的产物。

从这种可以直接证实的原始句子出发，我们如何达到科学的一般假设呢？毕竟，原始句子是属于具有直接经验的个人所私有的。我们要摆脱主观主义，只有同意一种普遍有效的主体之间交流的语言。满足了这个条件的语言，就是物理学的语言，它依靠观察和度量，调和了不同主体的不同意见。不能用物理学语言来表达的东西，就不能说具有普遍的或主体之间的有效性。即令象心理学和社会学这样的科学，如果它们声称自己是真正的科学，那它们就必须能够用物理学的语言来说话。这种"物理主义"的理论，在方
307 法上是唯物主义的，但又不同于古典的唯物主义，因为它既不肯定，又不否定物质或精神的存在。它不过表达了把各种原始句子翻译成物理术语，从而构成一种真正是主体之间的、普遍有效的语言的必要性。

汉斯·莱辛巴赫① (1891～1953)采取了一条不那么独断的路线，事实上，他逐步开始指责彻底的物理主义者正在建立一种新的科学宗教。他认为，企图求助于原始句子的证实去寻找某种真理之基础，这种企图是误入了歧途。真理是无法达到的，我们必须满足于或然性。

莱辛巴赫十分喜爱的一个比喻，是所谓赌博者的比喻，A.N.

① 他先在柏林和伊斯坦布尔担任教授，后来从1938年直至逝世都在洛杉矶大学任教。

普莱尔曾经指出，①莱辛巴赫为科学归纳法所作的论证，同帕斯卡为宗教所作的打赌论证，有着惊人的相似之处。在莱辛巴赫看来，"在对世界的任何认识中，都不存在确定性，因为关于世界的知识涉及对未来的预测"。②所以，"关于未来的任何陈述，都是在打赌的意义上说出来的。我们打赌说明天太阳会升起，打赌说明天会有吃的东西来滋养我们，打赌说物理法则在明天仍然有效。我们大家都是赌徒——科学家、商人、掷骰子的人皆然；而且，如果说有什么区别有利于科学赌徒的话，那仅仅是：他不满足于掷骰子的赌徒愿意接受的那么小的份量。"③

在这段引文中提到的"份量"，应该参照莱辛巴赫的或然理论来解释。我们已经注意到，莱辛巴赫否认真理是可以达到的。真与伪，都是理想中的极限情况，在二者之间，有一个或然性的范围。一个命题的份量，就是它的或然率的等级，而或然率的等级，又是一种可以从统计上加以计算的东西。事实上，拥有一种可以决定的或然率等级，就赋予了一个命题以意义。

宗教家和科学家同样可以被视为赌徒，但在二者的打赌，或如莱辛巴赫所称的"假定"之间，也有很大的不同。科学家从观察到的现象出发，通过归纳推论，而达致具有确定份量的假定，但在宗教家的情况下，却很难表明他的假定有什么份量。根据经验来看，相信太阳明天将会升起，是一个相当有把握的打赌；但相信基督将 308
驾着彩云复归则不具有可以相比的份量。如果我们要问，哪一种认识可以为我们提供最好的假定，莱辛巴赫说："我们的赌注并不低；我们整个的人格存在，我们的生命本身，全都押在上面。"④他相信，逻辑分析指出，科学是我们最好的打赌。科学并不向我们提供真理，但它确实向我们展示了我们最好的赌法。

① 《哲理神学新论》，A·弗鲁与A·麦克因泰尔编辑，第8页。
② 《经验与预测》，第345页。
③ 同上书，第315页。
④ 同上书，第404页。

莱辛巴赫也遭到了逻辑学家兼社会学家卡尔·莱蒙德·波普[①]（1902～　）的批评。他否认科学理论是用归纳方法从我们的观察结果构成的。正相反，科学理论乃开始于关于世界的创造性直觉或者大胆假设，有时候则产生于形而上学的思辨。使真正的科学理论区别于形而上学之类的是，科学理论服从经验的检验，而波普认为，有效的检验是否定性的检验："对于经验的科学体系来说，遭到经验的反驳必然是可能的事。"[②]于是我们的注意力从证实转向了证伪。毕竟，正如波普所言，"对于几乎每一种理论来说，假如我们寻找证明，那是很容易得到证明或证实的。"[③]当我们寻找某种事物状态，而这种状态可以证伪一种科学理论时，那种科学理论才真正地受到了检验。

可证伪性原则提供了一种方法来区分科学与那些貌似科学但只是伪科学的理论。作为伪科学的例子，波普举出了马克思主义历史观和弗洛伊德精神分析理论。这些理论能找到证实，因为其解释所有的符合它们自身前提的事件，而不承认反驳它们的任何事件。然而，不可反驳性在理论中是一种恶行，而不是一种美德。

波普不是一个实证主义者，他也不认为，哲学只限于语言分析。他说得很清楚，他的可证伪性原则并不是一个意义标准，而是一条划分科学与伪科学的界线。"它是在有意义的语言里边，而不是在它的周围，划了一条线。"[④]

尽管如此，波普还是一个科学语言的主张的拥护者，他的可证伪性原则常常被用来表明宗教断言的空洞特征，这些断言似乎也在身受不可反驳性的缺陷之害。例如，一个人如果在享受着健康和

---

① 他先在奥地利，1937年以后在新西兰，1945年以后在伦敦教授哲学。
② 《科学发现的逻辑》，第41页。
③ 《本世纪中叶的英国哲学》，第159页。
④ 《科学发现的逻辑》，第40页。

好运气，他可能会说："上帝在眷顾着我。"如果他失掉了好运，他还是说上帝在眷顾他，因为他还保留着健康。如果他生了病，他现在 309
还是可以指出他还留有一命这样一个事实，作为上帝眷顾他的证据。最后他死了，但他的朋友声称，上帝仍然在彼岸世界眷顾着他。没有任何东西可以反驳这种断言，可是，以看似重要的断言开始的东西，看来已经遭到了如此的削弱，以致于到最后人们可以问（用安东尼·弗鲁的话来说），它是不是已由于一千次的合格而死掉了。[1] 要证明"上帝在眷顾着我"这个信念是伪的，需要发生什么事情呢？而且，如果没有任何事情算是反驳了这个信念，那么，它又怎样区别于"上帝并不眷顾我"这么一个信念呢？这就是波普的证伪理论给宗教语言提出的问题。

在结束本节的时候，我们要提一提阿尔弗雷德·朱尔斯·艾耶尔[2]（1910～　），他的早年的杰出著作《语言、真理与逻辑》，至今仍是逻辑实证主义在最富于进攻性和反传统性阶段的经典说明。这本书初版于1936年，在那以后，艾耶尔评论说：虽然写这本书时带有的感情色彩超过了哲学家通常所允许的限度，虽然它把一些问题弄得过分简单化了，但是他仍然基本上赞成这本书所表达的观点。

所有的真命题被分为两类。第一，有一类分析命题，它们是必然的、确定的，因为它们是同语反复的。关于经验世界，它们什么也没有肯定，但它们记录了我们要以某些方式来使用象征符号的决断。属于这一类的，有一切逻辑命题和数学命题。适当理解起来，哲学同样不能提供关于世界的信息。它的任务不是对实在进行思辨，而是分析和澄清科学的命题。第二，有一类综合命题。它们确实就世界作了一些肯定，它们的特征在于：它们在任何情况下

① 参见《哲理神学新论》，第97页。

② 1946年～1959年任伦敦大学教授，自1959年起任牛津大学教授。

都能接受经验的证实——不是说它们总能被最终地证实，而是说要决定它们的真伪，总有一些感觉经验是有效的。

任何不属于这两类命题的命题，都根本不是真命题，而且严格地说是无意义的，不能是真，也不能是伪。在形而上学、伦理学和神学中看到的句子，大多都属此类。由于不能证实，它们也就不能象综合命题那样表达意义，而且很显然，它们也不是同语反复。按照艾耶尔的说法，它们是情感的表现，或多或少是复杂的感叹，表达了感受，但什么也未肯定。

关于超越的上帝或灵魂之不朽的宗教性谈论，被宣布为没有意义。由于没有意义，这种谈论也不可能自相矛盾，因为在其伪命
310 题与科学的真命题之间不存在任何逻辑关联。但是，按照艾耶尔的观点，科学通过使世界可以理解，也就“倾向于摧毁敬畏之感，人们是怀着这种感情来看待一个陌生的世界的”，[①]于是，它就取消了宗教感情的主要源泉之一。

艾耶尔指出，他认为神学缺乏意义，这种实证主义的评价在一个很重要的方面，不同于对超验的信仰的种种传统批评，因为实证主义者不是有神论者，同样也不是无神论者或不可知论者。关于一个超验的上帝，所有不可证实的谈论都没有逻辑内容，因此，否认存在着这样一个上帝，或者说是否有这样一个上帝乃是悬而未决的问题，都同肯定这个上帝存在一样，是没有意义的。但是，艾耶尔所作的这种精致的改进，是否被认为向有神论者提供了什么安慰，那当然也是值得怀疑的。

---

① 《语言、真理与逻辑》，第117页。

93. 对语言的功能分析以及对宗教信仰的经验论观点

G.莱尔，R.B.布雷斯韦特，J.韦斯顿

“功能分析”这个术语，是我们从弗列德里克·费列的《语言、逻辑与上帝》这本很有用的书里借用的。正当上一节考虑的那些分析论者以科学语言为自己的规范，并倾向于把不符合为科学语言定下的标准的一切语言作为无意义的东西而排斥掉的时候，很多的分析论者都采取了一条较有灵活性的道路。他们准备根据每一种语言自身的优劣来审查每一种语言，准备考察一下它发挥的是什么功能，它可以具有哪一种意义。虽然这条道路是一条思想比较开放的道路，但它当然不一定会通向一种对宗教语言比较友好的态度，因为，分析的结果完全可能表明，宗教语言并无任何有效功能，也不拥有任何一致的逻辑结构。总之，我们将会看到，即使是那些对宗教友好的分析论者，以及那些我们将一起讨论的经验论者，都不愿意重新接受传统的形而上学的上帝概念和灵魂概念，都在寻找方法来解释，宗教语言如何能够有意义地发挥功能，而没有那老式的形而上学服饰所造成的不便。

我们先来看看吉尔伯特·莱尔[1]（1900～1976年），他是普通语言分析的一位代表。他以对于各种心理概念的分析，以及调整它们的（用他自己的话来说）逻辑布局的努力而闻名。具体说来，他抨击了笛卡尔的二元论，笛卡尔认为人乃由一种非物质的思维实体即灵魂，和一种物质的广延实体即肉体二者混合而成，二者神秘地 311

① 自1945年起任牛津大学教授。

彼此作用——莱尔称之为"关于机器里面的鬼魂的信条"。[1] 这种导致了不可克服的困难的二元论，是以一种范畴错误为基础的。象"心灵"和"理智"这类的名词，被认为是事物的名称，但却不存在任何这类的事物，这些词发挥的功能，是描述人类的行为。因此莱尔的心理概念分析，导致了把幽灵从其藏身之处驱走，并以一种行为主义告终。但我们应该注意，莱尔的行为主义，不是那种粗糙的唯物主义或物理主义的行为主义。他不无讽刺地说："否认人是一架机器里的一个幽灵，不一定就要把人降格为一架机器。毕竟，他还可能是一种动物，即高级的哺乳动物。向着他可能是一个人这个假设冒险一跃，这个险还是得冒的。"[2]

尽管莱尔否认了实体的灵魂，但他并不引导我们走向简单的唯物主义或物理主义，这一点从他的另一本著作即《进退维谷》中看来也很清楚。在那本书里，莱尔考察了有时出现在各种理论之间的冲突，这些理论采取完全不同的(打个比方说)经营路线，但似乎达到了彼此不相容的结果。作为例子，他举出了科学与宗教在十九世纪的冲突。神学家们和科学家们开始时假定，他们是在讨论同一些问题。结果，当神学家企图从神学前提引出地质学结论时，他们造出了糟糕的科学，莱尔说，同样地，当科学家涉足于他们的对手的领域之时，他们也变成了糟糕的神学家。关于T.H.赫胥黎的神学思辨，莱尔写道："它不仅是毫无根据，而且还多少有些低廉，而基督教的描绘，不论其基础为何，却不仅不是低廉的，而且它本身正好教导了我们如何去区分低廉的东西与珍贵的东西。"[3] 在一个领域里是专家，并不必然就是另一个领域里的专家，而且，如果我们要避免这种导致假冲突的侵犯领域，我们就必须看清楚，各种不同的论域之间的界线何在。

---

① 《心的概念》，第15～16页。

② 同上书，第328页。

③ 《进退维谷》，第7页。

当然，这并不意味着，物理学家已被限制在世界的一些特定部分之中。他还是以整个世界为其论域。但是，莱尔努力用一个类比说明：这并不意味着关于世界的任何别的谈论就被排除了。他所用的类比是这样的：一所学院的审计员把他的账簿给一个学生看，并告诉他，学院的一切活动都登在这些栏目中。也就是教学、运动、娱乐、食品、饮料、图书资料，等等，等等，每一件事都包罗无遗 312
了。然而，这个学生最感兴趣的一些事情，看来还是没有包含在这些精确的、非个人性的栏目之内。毫无疑问，关于这所学院的生活，还可以说出很多别的事情来，而它们并不同审计员所说的话相冲突，即使他的账簿涵盖了进行着的一切事情。同样地，我们也完全可以说出很多有关这个世界的事情，它们并不同物理学家所说的话相冲突，尽管它们并不属于他的那一种簿记。

当然，说物理学家、艺术家和神学家给我们的是一些不同的、可能是互补的世界图景，这也许会过于简单化。这会模糊它们之间的区别，而这些区别需要予以公开，这样我们才能看出，这些不同的经营路线是否合理有效。莱尔本人并未对神学家的经营事业提供任何分析，但他至少让一扇逻辑的大门敞开着。大概，想追随莱尔的神学家，必须丢开灵魂观念，不过他至少可以回答说，"机器中的幽灵"并不是新约的教条，新约总是谈到"身体的复活"——按照圣保罗的说法，这是一种"有精神的身体"，不论这种语言可能是多么地困难重重，它总不可能被理解为是二元论的。

理查德·贝万·布雷斯韦特①(1900～)成功地向我们提供了一种对宗教语言的似乎有理的分析，而没有引进一个实体灵魂的概念，甚至似乎没有引进一个实体上帝的概念。布雷斯韦特会承认，宗教的断言既不是同语反复，也不是在经验中可证实的命题，但是他并未得出结论说：它们就因此而是无意义的，或者仅仅

① 自1953年起任剑桥大学教授。

是情感的表现。道德上的断言同样是不可证实的，但它们有指引行动的作用，他论证说，因此，它们具有某种意义。布雷斯韦特修改了较陈旧的证实原则，把它改变成一种较宽广的使用原则："任何陈述的意义，都是通过使用该陈述的方式而给出的。"① 这个原则并不比证实原则缺少经验性质，而且，现在的问题是要表明，宗教的陈述是如何使用的。

布雷斯韦特的回答是：它们主要是作为道德陈述来使用的，就是说，是用来宣告对一套道德原则的忠诚的。"上帝就是爱"这句话，布雷斯韦特认为它集中体现着基督教的主张，它所宣布的，是基督徒要遵循一种博爱的（agapastic）② 生活方式的意向。这就是这句陈述的意义。从这个观点来看，宗教就被认为主要是一种生活方式。宗教信仰不是关于超感觉实在的一些陈述，它们也不是纯粹的感情表达；相反，它们具有一种意动的性质。布雷斯韦特
313 认为，一切伟大宗教的核心，都是博爱的生活方式。

那么，我们该如何去区分宗教与普通的道德，如何去区分一种宗教与另一种宗教呢？对这两个问题的回答，应该到属于每种宗教的那些故事中去寻找，例如属于基督教的新约关于基督的故事之类。这些故事通常由直截了当的经验命题构成，因此，关于它们的意义不存在什么问题。这些故事是真是假，无关紧要，因为重要的是：它们应该被宗教信徒接纳在心中。因此，接纳这些故事，所起的作用就是对于实行博爱方针作一种有力的心理支持，而且正是以这样一种方式，宗教可以成为一种道德推动力，使得我们能更加顺利地贯彻我们的道德意图，并且不那么容易倾向于影响着我们的

① 《一个经验论者对宗教信仰性质的看法》，第10页。

② 布雷斯韦特写作"agapeistic"，但在此为求统一起见，我们随 C.S. 皮尔士写作"agapastic"，作为与 agape 相应的形容词。参见本书前面第 176 页。语言纯正主义者也许宁可用"agapetic"，因为希腊语中有先例。（此处几个外文词都是希腊文派生的词，agape 可译为"圣爱"，与 eros 即"性爱"相对，意指不因对象之美质，只因对象之存在，不求占有对象，只求使对象完美的爱，勉强可译为"博爱"或"泛爱"；其余几个词全部是相应于名词 agape 的形容词，可译为"圣爱的"或"博爱的"。——译注）

道德上的散漫和软弱。

在此，逻辑经验主义者对宗教信仰的说明，似乎靠近了实用主义者的说明。但是布雷斯韦特向之寻求灵感的，并非威廉·詹姆士，而是马休·阿诺尔德及其关于宗教主要在于行为的学说。

约翰·韦斯顿①（1902～ ）采取了一条不同的路线。他的兴趣超出了哲学的技术问题，而扩展到了文学、心理分析和宗教等等主题之中，然而，由于他在分析中有这么一种习惯，即使人注意所讨论的问题的某些特征，然后又看似悖谬地引人注意另一些与之冲突的特征，所以他的发现显得有些不确定，而我们可能认为，这样做是有意的。

关于宗教，他评论道："上帝的存在，并不是一个过去那种方式的经验问题。"② 在一个我们不再用泛灵论眼光来看待的世界中，在一个我们为了自然地说明现象而转向科学的世界中，似乎没有什么方法可以得到对上帝存在的经验证实。我们现在不会想到去尝试以利亚的方法，他曾召来火焰，降临他在卡默尔山上的祭坛之上。那么，这意味着关于上帝的问题不是个事实问题吗？情况看来也许如此。有两个人来到了一座久已荒废的花园。甲说："一个园丁来照看过这个地方。"乙说："根本没有什么园丁来过。"经过调查，他们发现无人见过园丁在附近。但是甲说："有园丁来过，但没被别人看见或听见。"乙仍然说："根本没有什么园丁来过。"他们看来不是在就任何事实进行争论，因为，在一个从不显现自身的园丁与根本没有园丁这二者之间，有什么区别呢？情况难道不是这样，即两人中的一个人对于该花园的感受不同于另一个人吗？关于有神论者与无神论者对世界的态度，难道不也是这样吗？

可是现在，韦斯顿坚持认为，这两个人之间的争论，不仅仅是

---

① 自1952年起任剑桥大学教授。

② 《哲学与精神分析》，第149页。

不同的情感态度的问题。他们还可以继续争论，其中每一个人都重
314 新探查并强调指出那些有利于自己的信念的园中特征。“我们不必立即就假定：关于这个问题，不存在任何对或者错，不存在任何理性或者非理性，不存在任何恰当或者不恰当，不存在任何倾向于解决它的方法，**即令这种方法不是发现新的事实，那也不行**。”① 关于是否存在上帝，其间的分歧涉及我们的情感，肯定比大多数科学争论为甚，但它也是一个注意到还是没注意到世界中某些模式的问题，因此，在某种意义上，这是一个关于事实的分歧，尽管它不是以那种在经验证实问题最初提出来时人们可能设想的简单的方式，成为事实方面的分歧的。

把韦斯顿心目中的这种情形，同我们在某些心理学教科书中看到的那种模棱两可的图形相比，并无不当。这种图形在一个人看来，也许象是一组台阶；而在另一个人看来，也许象是一个悬空的柱上楣的线脚部分；或在不同时间对同一个人来说，既象一组台阶，又象柱上楣的线脚部分。宗教信徒以一种复杂得多的方式，在世界中注意到了一种模式或格式塔模型，他在关于上帝的谈论中把注意力引向了这种模式。

在总结这一节的时候，我们可以回想一下具有经验主义观点的某些著作家，我们在别的地方已经提到过他们，但他们的观点包含着一些证明宗教陈述的逻辑有道理的提法。我们已经看到，H. H.普莱斯② 曾建议宗教家留意于心灵研究的发现，看看那里是否会有某些可用的经验证据，可以让宗教的谈论进行下去。看来，尽管有莱尔的逻辑除妖术，普莱斯还是怀疑，可能存在着一个潜伏在机器中的幽灵，而且，它还是一个显现于某些可受客观检验的现象之中的幽灵。同样，A. C. 加尼特③ 也曾专注于宗教语言的逻辑

① 《哲学与精神分析》，第159页。

② 参见本书前面第 234 页（系指原书页码——译注）。

③ 参见本书前面第 275 页（系指原书页码——译注）。

问题。一方面，我们已经看到，他对当代神学的批评，主要是针对其各自的逻辑之不适当：托马斯主义的类比中那不可弥合的鸿沟；巴特主义中对不可验证的启示之依赖；蒂里希思想中对动词“存在”(to be)的逻辑功能之误解。但在另一方面，加尼特自己关于“过程中的上帝”的论点之得以辩护，部分的理由又在于：如果上帝的经验象我们自己的经验那样，是历时的，那么，类比地谈论上帝的逻辑障碍就消除了。所以，虽然普莱斯和加尼特通常都不会被划入逻辑分析论者一类，但他们两人确实讨论了我们在本节中碰到的这类问题，他们的观点值得与布雷斯韦特和韦斯顿的观点并列，因此，我们可以看到，当经验论者着手解释宗教陈述的逻辑之时，能够给出的答案也是花样繁多的。

94. 对逻辑经验主义宗教观的批判性评论

315

读完前边这一节后，读者也许会略感迷惑。看起来，当人们从经验主义观点出发，询问宗教徒关于上帝的谈论能设想可以意指什么东西的时候，竟可以作出多种回答，而且，所有这些回答都具有一定程度的合理性。然而很明显，它们并非全都能彼此相容；其中有一些，与幼稚天真的宗教徒设想他谈及上帝时所意指的东西，看起来相去甚远。

这些要发现宗教语言所指为何的各种不同的努力，至少是一种进步，是在将宗教语言视为无意义的而加以排斥的那种陈旧的逻辑实证主义基础上的一种进展。正象其他种类的实证主义一样，这种实证主义亦未避免卷入某种形而上学的假定，因此，我们不禁想起了布拉德雷的这一名言：没有一个人能在否定形而上学的可能性的同时，自己不成为一个形而上学家。正如人们时常指出的，证实原则本身就不属于实证主义者所允许的两类有意义命题中的

任何一类——它既不是一种同语反复，本身也不是在经验中可证实的命题。约翰·韦斯顿说过："事实是：证实原则就是一个形而上学的命题——(如果允许我这么措辞的话)一个'粉碎性的'形而上学命题。"①

实证主义者成功地、决定性地表明了这一点：关于上帝的陈述，十分不同于关于任何特定经验事实的陈述。然而这并非一个新发现。任何人即使粗略地了解宗教思想史，都会十分清楚这一点。当逻辑实证主义者捡起一条关于上帝的陈述，好象它是一条关于某个经验事实的陈述似的，然后开始来证明，根据适用于事实性陈述的逻辑，一条关于上帝的陈述是无意义的，这时候神学家根本不需要担忧。"上帝存在吗?"这个问题，同"逊原子微粒存在吗?"这个问题，不应该用同样的方式来解决。然而，由于有力地把人们的注意力引向了这种逻辑地位上的区别，实证主义者就迫使神学家去考虑，这种区别究竟是怎样的，而且还必须向我们解释，适用于他关于上帝的陈述的，是哪一种逻辑。

正是在我们转向这个问题的时候，我们遇到了这么多彼此冲
316 突的答案。布雷斯韦特正确地使人们注意到了宗教语言与行为的关系，而且他成功地证明了宗教语言如何可以在这种情境中被赋予一种意义。但是，在把宗教陈述完全等同于道德陈述的时候，他肯定就夸大了自己的论点，使之超出了合理的范围。宗教信徒当然要献身于某种生活方式，可是他也相信，他的宗教赋予他某种见解，使他能够洞察他必得在其中遵循其生活方式的那种世界。布雷斯韦特似乎也承认这一点，因为他说，进入宗教的，有"喜乐之情、安慰之情、与宇宙合一之情。"②因为，倘若对于宇宙是怎样一种宇宙没有某种信仰，一个人如何能够感到"与宇宙合一"呢？那么，韦斯顿关于宗教徒注意到了世界中的某种图式的观点，能帮助

① 《哲学与心理分析》，第245页。
② 《一个经验论者对宗教信仰性质的看法》，第15页。

我们解决这个问题吗？也许如此。可是，关于韦斯顿心中所指的是什么样的一些图式，他也说得不很明确。艾耶尔已经正确地指出，自然界中的纯粹的规律性，比宗教徒说有一个上帝存在时想要肯定的东西要少得多。① 如果想要肯定的是一种神意安排的图式，那么，也许人们能够就此作有意义的论证，不过，看起来这种论证必然总是没有最终的决定性的。在世界中追寻一些与之不同的图式，就象是对莎士比亚的一出戏剧提出种种不同的解释。人们能够说这种解释真而那种解释假，或者在这种事情里会出现真与假的问题吗？能够向自己的解释者们提供出很多种图式，这不也许正是一件伟大的艺术作品的标志吗？

当我们转向为了给关于上帝的谈论提供一种经验论辩护而提出的其他建议时，我们必须坦率地说，宗教徒要在处于十分绝望的困境之时，才会去采纳普莱斯的建议，把自己的论证押在J.B.莱因以及心灵研究领域中其他类似的研究者所提供的那么一些可疑的证据之上。即使宗教徒接受了他们的发现（当然，要抛弃这些发现，那是十足的教条主义），正如普莱斯所承认的，从（比如说）心灵感应的事实到上帝的存在之间，仍然有很长的一段路。至于宗教语言在所指者为历时的上帝时就有了意义，这个加尼特提出的观点，则使我们回到了已经讨论过②的这个问题：这样一个上帝是否符合宗教意识的要求。这个问题不是很容易解决的，加尼特要把自己的基督教信仰同自己的经验论哲学结合起来的努力，是值得认真注意的。不过情况也可能是这样：彻底的经验论与传统的基督教，是彼此不相容的。

虽然本章所考虑的一些思想家，例如波普、普莱斯和加尼特，并不接受哲学只限于逻辑分析这个观点，但这却是本章考察的大 317
部分哲学家所持的观点，而且，即使对那几位例外，我们也主要是

① 《语言，真理与逻辑》，第115页（系指原书页码——译注）。
② 参见本书前面第277页（系指原书页码——译注）。

联系到他们关于能否证明宗教语言合理这一问题所说的话来加以考虑的。很显然，一种纯粹是分析性的方法，只能是一种宗教哲学的一个序幕，因为关于上帝，正如关于物理世界一样，它是不能提供信息的。它只满足于分析并澄清宗教的陈述，而把这些陈述之提出，把这些陈述的真伪之决定（假如发现言其真伪并非无效的话），留交给那方面的专家。姑不论哲学除了分析功能是否还有综合功能（很多哲学家认为它有），我们仍能看出，纯分析的方法自有其价值。例如，伊安.T.朗西宣称，“当代对于语言的哲学兴趣，远远不是消磨灵魂的，它可以这样地发展，以致于对于神学的问题和争论，造成一次新的进袭。”① 神学用语之丛林，急需来一次大清扫。

然而，之所以对于宗教语言的这么多分析——尤其是由实证主义倾向的思想家提出的那种强调事实的分析——带上了一种浅薄的性质，乃是由于忘记了：语言是人类生存的一种功能。一切谈论，都是某人在某种情境中的谈论。强调语言是如何使用的那种新看法已部分地认识到这一点，然而不幸的是，很多分析论者似乎把词汇和句子当成了准实质性的幽灵一般的实体，它们或多或少是独立自存的，而且在考虑它们时，竟可以完全脱离用这些词汇和句子来表达自己的人。毫无疑问的是，某些种类的语言同说话人的生存之间的关联，要比另外一些语言同说话人的生存之间的关联密切一些——而且，宗教语言的这种关联看来就是很密切的。这意味着，对宗教语言的分析，如果要以对其涉及的对象的清晰理解来进行，那就必须与对于用宗教语言表达自身者的生存进行的分析相辅相成。换言之，语言分析以生存分析为先导。当我们读到存在主义那一章时，我们将会发现这句话的含义。②

① 《宗教语言》，第11页。

② 参见本书后面第二十二章，第351页以下（系指原书页码——译注）。读者可以参看《基督教学者》第四十三卷，即1960年秋季出版的第3期。这一期专门讨论当代分析哲学的问题及其与基督教思想的关系。撰稿人包括I.T.朗西（牛津大学），约翰.E.史密斯（耶鲁大学）和卡尔·米切尔逊（德鲁大学）。其中还有一份由鲁尔·蒂逊编纂的详尽的参考书目。

第二十章　上帝之道神学

318

95. 基督教的独特性

在上一章里，我们已经注意到，英国哲学家们都习惯于谈论“哲学革命”了。很多神学家们也在谈论“神学革命”，大约与哲学革命的发生同时，这场神学革命已经聚集了一切能量。这场神学革命的日期，习惯上是从卡尔·巴特于1919年发表《论罗马人书》算起的。我们可以把这种新的神学取向称为“上帝之道神学”，因为它所关注的，是要让我们倾听上帝对人类所说的话。巴特不久前曾经写道：“神学的主题，就是‘上帝之道’。神学是这样一门科学，这样一种学说，在它的方法的选择中，在它的问题与答案中，在它的概念和语言中，在它的目标与局限中，它感觉到自己应该去回答这个独特的主题提出的那活生生的要求，而不是去回答天上人间的任何别的东西。”①

我们可能会认为，在这两场革命之间、几乎毫无共同之处，因为一场革命导致了逻辑实证主义，而另一场革命则要求对神的话语毫不怀疑地服从。然而，二者之间显然存在着某些共同之处。这场哲学运动和这场神学运动，都对于思辨理性自称要把握上帝和超感官事物的存在这种说法感到幻灭，二者在不妥协地反对形而上学方面是联合一致的。因此之故，这种神学思潮有时也被称为

---

① 《教义学纲要》的新序言(1959)，第5页。

“神学实证主义”。而且，我们在两方面都能看到对于自主性，对于某种独特范围的探求，在这种独特范围中，哲学或者神学也许能够以无可争议的自由进行统治。哲学家们相信，他们已经在逻辑分析方面发现了一个研究领域，在其中，哲学可以合法地发挥作用，而不受各门具体科学的侵犯。以“上帝之道”为研究主题的神学家们则相信，这个主题是特殊而自成一类的，是至高无上的，因此他
319 们绝没有义务去使自己的发现符合于流行的哲学或科学时尚。这些追求自主性的动向，不可避免会加宽哲学与神学之间的鸿沟。

然而，尽管这两场革命之间有这些类似之处，但在它们的结果之中可以看到的差异之处，却要显著得多。正如我们已经看到的，分析哲学倾向于以一种世俗的、人本的方式发展，甚至可以把一切关于上帝的谈论斥为无意义。另一方面，上帝之道神学虽然否认有任何从人通向神的道路，却又宣称上帝已向人走来，已对人说出了自己的话。对于上帝的认识，不可能从人这一边去获得，因为人具有局限性和罪性，而是靠着上帝自由的恩典行动，成为在信仰中可以获得的认识。上帝的话，是通过耶稣基督而为人所知的，圣经为耶稣基督作了见证，而教会又在自己的宣道中传扬了他。若没有这些启示性的话语，我们就对上帝一无所知，但是在这些话语之中，上帝通过他自己的启示而使他本身为人们所认识。

当然，上帝之道神学也不能免除某些哲学的影响。思辨理性与信仰之间的分离，可以追溯到康德那里，而且在利奇尔主义神学家当中也出现过。无论这种新神学在某些问题上与利奇尔主义有多大的分歧，在反对思辨形而上学，主张对上帝的认识乃在启示之中这一点上，二者却是一致的。另外，从启示得来的认识，是特殊而自成一类的，与人类的思辨和愿望毫无关联，这种观点显然可以追溯到克尔凯郭尔的影响那里。然而，尽管我们可以在上帝之道神学里看出这么一些影响，这种神学仍然会宣称，上帝之道与一切人类哲学相对，并且评判着它们。它不需要靠它们来辩护，确实也

不可能从它们那里得到什么确认。我们不能把本质上不同的事物混同起来。象哈那克那样，企图利用上帝之道来证实我们的政治和社会理想，那也是不对的。

上帝之道神学与我们已经概述过的某些神学形成了鲜明的对照。它与哈那克关于耶稣只是完成了我们的道德天性的要求这么一种思想，或者与唯心主义者关于基督教的启示具体地象征了理性必将导向的那种世界观这么一种判断，或者与新托马斯主义者把启示作为一种完成了自然神学的上层建筑这么一种概念，不可能有什么关系。上帝之道神学的拥护者们，都在不同程度上拒斥任何自然神学。

我们正在考虑的这个思潮，还有一些别的名称。它也可以被称为"福音传扬神学"(kerygmatic theology)，这个名称使人注 320
意到神学的内容是传扬福音(kerygma)，即宣告上帝的启示性和拯救性行动。还有"辩证神学"这一名称，它所指明的是这么一种信念：人不可能用某些简单的公式去描绘上帝的性质，而不得不悖谬地谈论他，作出一种肯定，就得用一种相应的否定去予以平衡，以求不致片面歪曲那无限地超出我们这有限的被造存在物的上帝。还有"危机神学"这一说法，它并非简单地意指这种神学出现于第一次世界大战的危机之后，而是指出了危机即神道对这个世界的审判。"新正统主义"这个术语也许十分不幸，尽管它的意思当然是取决于我们对"正统"的理解的。上帝之道神学并不意味着赞同正统的命题，也不意味着要在字面上赞同圣经的话语。事实上，上帝之道神学遭到了基要主义者的严厉批评，因为它把上帝之道说成活着的肉身化了的道，即耶稣基督，圣经中的人类话语确实为他作了见证，但却不能表达出神道的完满。另一方面，我们还发现象布龙纳那样的神学家并不赞成童贞女生子的正统教义。如果我们要把这个学派的神学家们称为"新正统主义者"，那么我们也许就该认为，这个词所指的，仅仅是他们力求恢复宗教改革时期神学

的精神，宗教改革时期被认为是新教思想的古典时期，正如中世纪被认为是天主教思想的古典时期一样。世俗的批评家们认为，新正统主义要返回宗教改革时期，新托马斯主义要返回中世纪去，二者都逃离了现代世界的问题。然而这两派神学家都会回答说：我们有权利也有责任，根据既往的古典的基督教见解，来评判现代的种种思想。

这场神学革命发端于瑞士，其影响很快波及到了大多数新教国家，到第二次世界大战爆发时也许达到了顶峰。然而它直到如今，仍然是当代主要的神学力量之一。但是随着它的扩展，它的一些原来的断言逐渐被修改了，运动内部也逐步出现了冲突，因此在本章中，我们将面对一群形形色色、彼此各异的神学家。不过他们全都坚持基督教的独特要求，全都抵制哲学就要被认为属于启示的问题进行判断的要求。我们将按国籍把这些神学家分为几组，首先
321 从瑞士开始（第 96 节），然后看看瑞典的一些代表人物（第97节），以及德国的代表人物（第 98 节）。读者也许会奇怪，德国在此只由一个神学家来代表，而且这一个神学家在其后期的思想中，似乎已远离了对这种神学的比较典型的解释。然而，我们的程序是经过深思熟虑的。虽然这场神学革命肯定在德国产生了深远的影响，但是，在德国与之有关联的绝大多数杰出的神学家——戈加登、布尔特曼和蒂里希，已经同巴特和布龙纳之类的思想家分道扬镳，相去如此遥远，以致于应该在单独的一章中加以考察了。同时，那些一直在许多方面接近巴特的德国神学家，似乎并未说出什么足够独特的东西，使我们有理由在此专门述及。这场神学革命在英语国家也有影响，不过在那些国家，情况也有如此明显的不同，所以需要另作考察。在概述了这几组神学家之后，我们将以一种批判性的评价作为本章的结束（第 99 节）。

96. 瑞士的上帝之道神学

K.巴特，E.布龙纳，O.库尔曼

迄今为止我们所考察的所有神学家当中最杰出的一位，可能也是迄今为止最为著名的二十世纪的新教神学家，是卡尔·巴特[①] (1886～1968)。自1919年发表《论罗马人书》以来，巴特已在很多方面修改了自己的观点，我们将努力考虑这些修改，并考虑他在多卷本的Die kirchliche Dogmatik*中对自己神学的明确表述。[②]但是我们可以先来回顾一下巴特与哈那克在1923年的通信。哈那克坚持认为，“神学的任务同一般的科学的任务是一致的。”与此相反，巴特却认为，神学的任务“与布道的任务一致，在于采纳并传扬基督之道。”[③]他又补充说，他与科学的神学和历史的批判没有什么争执，但这些任务只是为关注上帝之道的神学的真正工作作准备。

上帝之道是从神那里来到人这里的，就是说，其运动方向同一切人类的科学和研究的方向恰恰相反。有从神到人的路，却绝无

① 1925年～1930年任闵斯特大学教授；1930年～1935年任波恩大学教授；1935年～1962年任巴塞尔大学教授。

* 德语，《教会信条》。——译注

② E.P.迪基颇有道理地指出，巴特“将以其早期贡献而闻名于神学史。论战之中最富于讽刺意味的事情之一就是：修正和改动观点，显然比别的事情都干得更好。”(《上帝是光》，第2页）巴特早期的富于夸张的那些作品造成了重大的冲击，这种冲击已改变了神学思考的进程。然而对巴特来说，只有考虑他的最成熟而又最受重视的作品，才是公平的。在1933年《论罗马人书》的英译本出版时，他在新的序言中写道：“当我回头看这本书时，它好象是由另外一个人，为了对付一种已成过去的局势而写成的。”将他早年的评论与后来的、独立的《罗马人书短评》一书相比较，可以给人以很多启发。这本晚出的书多少缓和了一下对上帝绝对至高无上的超越性的强调；另一方面，这本书也表明巴特毫不妥协地排斥了任何自然神学或自然宗教。

③ Theologische Fragen und Antworten (德语，《神学的问题与回答》。——译注)，第10页以下。

从人到神的路，因此我们应当聆听上帝之道，而不是去发现上帝之
322 道。道以基督为核心，而圣经又为基督作了见证，因此，正是在圣经之中，我们听见了上帝之道，了解到它独一无二的性质，以及它同一切人类研究的不连续性。“在圣经之中，有一个奇特的新世界，即上帝的世界。没有什么转变、混合或中间阶段。而只有危机、目标和新的洞见。”① 我们在圣经中了解到的东西，不是能在别处了解到的东西向一个高级阶段的继续发展，而是某种特殊而自成一类的东西。在巴特看来，不存在什么似乎构成了启示神学之先导的自然神学。1935年他接到前往阿伯丁大学作吉福德演讲的邀请时，他给评议会回信说：“我是一切自然神学的公开宣布的敌手”。② 尽管他被说服去作了一轮演讲，但这些演讲清楚地表明，在巴特看来，若无基督的启示，要真正认识上帝绝无可能。

这就以一种尖锐的形式，提出了神学与哲学关系的问题，以及基督教与其他宗教关系的问题。巴特毫不妥协地否认哲学或其他宗教拥有对上帝的真正认识。他象费尔巴哈一样认为，人关于上帝的观念，是人自己的愿望的投射。当然，巴特认为基督教启示是一个例外，它本质上与众不同，因为它是从神那里来到人这里的。因此，哲学的和非基督教的上帝观，乃是偶像崇拜。然而，对于理性和哲学，巴特并不想表现出完全否定的态度。象圣安瑟伦一样，巴特承认一种 fides quaerens intellectum（追求理智的信仰。——译注），在信仰领路的地方，理性就跟随其后。他承认，我们可以自由地运用取自世俗哲学的各种观念，来进行释经工作，而且这些观念可以是“合理而富于成果的”，假如我们使这些观念从属于经文并以经文为目标的话③。但是我们应该注意，对世俗思想的这

① 《神之道与人之道》，第33页，第91页。

② 《认识上帝与侍奉上帝》，第6页。

③ 参见 Die kirchliche Dogmatik（德文，《教会信条》。——译注）第一卷第二部，第815～825页〔英译本第727～736页〕。

种让步，是很小的让步。来自世俗思想的那些观念，原则上不同于经文的观念，关于经文的思想，只有圣灵才能教导启发我们。哲学不能使上帝之道成问题，也不能确证上帝之道，但是上帝之道却经常使哲学成问题。神学是一门自主的科学，它没有义务要使自己的发现与世俗思想的发现协调一致。“神学是一门自由的科学，因为它奠基于并决定于上帝之道的君王般的自由。”①

正如我们可以料到的，对于用自己的话*来揭示自己的上帝
的描绘，所根据的主要是他的超越性。他是自由的、至上的，他的行 323
动垂直地自天而降。出于对自由派神学的人性化上帝的反动，巴特坚持强调上帝是“全然相异者”，是在本质上不同于被造的、堕落的人类的唯一者。与哈那克之类神学家的有些情感化了的上帝概念相对照，需要对上帝的尊严性作这样的强调，这一点我们是能够理解的。然而，假如上帝与人之间的鸿沟被说成了绝对的，上帝之道又如何能够被人理解呢？我们发现，巴特在此多多少少也已经修改了自己的学说。他说，虽然在他的早年时代，强调上帝的相异性是必要的，也是正确的，但上帝的这个方面还是被夸大了，而且我们也得承认上帝有巴特所谓的“人性”，有其朝向人的一面，上帝在这方面使自己与人相关联。② 由此，巴特似乎从对上帝相异性的极端强调中撤了回来，但是我们应当注意到，这种修正完全符合于他的辩证的神学方法，根据这种方法，关于上帝的一个陈述，需要由一个悖谬的相反陈述来予以矫正。这并不意味着对强调上帝超越性的彻底背离，也不意味着上帝的自由和首创性的任何减少。③

---

① 《教义学纲要》，第5页。

* “话”，或“话语”，或“道”，在原文都是一个词，即Word。——译注

② 参看《上帝的人性》。

③ 从《教会信条》中的一段话（第二卷第一部，第715页，英译本第635页）中，可以看出巴特是如何看待他对自己的神学所作的修正的。在从《论罗马人书》里引用了一个片面的陈述之后，他写道：“吼得好，狮子！在这些大胆的话里边，没有任何东西是绝对错误的。与那些当时评判过它们，并且反对它们的人相对

如果象巴特那样强调上帝的超越性和相异性，我们如何谈论上帝呢？毫不奇怪，他拒绝了传统的类比理论，因为这种理论包含一种 analogia entis*，而且意味着有某种存在自然是神和人所共有的。如果我们拿来某种人类的观念，并把它尽可能地向无限的方向延伸，这也永远不会向我们提供任何关于上帝的蛛丝马迹。例如，凭着扩展我们人类对事物的起源及原因的认识，我们永远不可能达到对作为创世者的上帝的理解。"如果说我们确实知道上帝是创世者，这种了解也既非完全地，亦非部分地由于我们先就认识了某种类似于创世的东西。仅仅是由于上帝给予我们的启示，我们才认识了他，而且我们以前以为自己对于事物的起源及原因所知的一切，也就开始受到怀疑，开始转换方向，开始得到改造了。"④其他一些观念同样如此，诸如父性、主的性质、人格性之类，莫不如此。正是神的人格性，才使我们能够理解人的人格性，而不是相反。巴特宣称，神的人格和神的父性等等，在本体论上居先，而其
324 人间的相似物则属派生，这也许是正确的。⑤然而，人间的相似物难道在认识论上不是居先吗？例如，莱因霍尔德·尼布尔就坚持认为，巴特自己必定是从人类身上得到了人格概念，然后才把它应用于上帝。⑥ 但是对这些批评，巴特自有其回答。正是由于上帝在其启示中的恩典，才在他自己与人之间建立了一种关系，从而

照，我仍然认为，我当时比他们正确十倍。那些至今仍能倾听当时所说的话的人不能不承认，用那种方式说话，在当时是很必要的。我当时发表的这些判断，就其内容而言并不（在根据不充足这种意义上）是冒险的。它们是冒险的，乃是因为要成为对圣经的合理解释，它们需要另一些同样尖锐、同样直接的判断作为补偿，并因此真正地证实它们的全部主张是有根据的。可是，当时却没有这样一些判断。"

* 拉丁文，"存在的类比"。——译注

④ Die kirchliche Dogmatik（《教会信条》——译注）第二卷第一部，第83页（英译本第77页）。

⑤ 海德格似乎说过类似的话，他宣称，他使用的"存在之家"一语，不是得自于"把家的形象转化为存在；正相反，正是由于适当地思考了存在之性质，我们有朝一日才能够思考什么是家。"——Über den Humanismus（《论人道主义》。——译注），第43页。

⑥ 参见《人类的本性和命运》，第二卷，第69页。

使我们能够用人类的话语来谈论他。①不是存在之类比，而是恩典之类比(analogia gratiae)，使得我们关于上帝的谈论具有了真实性。这种类比观在我们对上帝的认识中，既坚持了神的首创和主动性，又保留了人的思想的完全的被动性。

巴特把上帝之道同一切人类思想和愿望分离开来，这就排斥了传统的基督教护教论，传统护教论要打通一条从人到神的道路，这就成了一种无理的尝试。而且，这种分离也使我们很难看出，基督教对于社会和文化生活怎么能够发挥作用。至少，基督徒必须为赋予他的真理作见证。巴特对于世俗事务的明显的冷漠，也使得尼布尔这类的批评者指责他"超然地不负责任"。这也许有些夸大，但是可以肯定的是，巴特的影响很容易使基督教思想局限于教会内部，并割断它与世俗世界的关联。

继巴特之后，艾弥尔·布龙纳②(1889～1966)成为上帝之道神学最为杰出的代表人物。虽然他的观点从根本上说接近于巴特，在很多方面，布龙纳也与巴特有所不同。早期的巴特如此强调神对于人的绝对超越，以致很难看出神人之间怎么能够存在真正人格性的关系，而布龙纳的思想风格却显然是人格主义的(这从《神人相见》之类的书可以清楚地看到)，而且在很大程度上受到了布伯的"我-你"哲学的影响。

1933年前后，布龙纳与巴特曾进行过一场激烈的论战，尽管在旁观者看来，他们各自立场的相似之处，也许比其分歧之处更加引人注目。论战是围绕自然神学的可能性问题进行的。正如我们已

---

① 参见Die kirchliche Dogmatik(《教会信条》。——译注)，第二卷第一部，第275页(英译本第243页)。我们可以比较一下海德格的这个说法：一个人在说话之前，首先必须让自己倾听存在的话。——Über den Humanismus(《论人道主义》。——译注)，第10页。

② 自1924年起任苏黎世大学教授。

经看到的，巴特拒斥自然神学。他认为在上帝之道与自然的人之
325 间没有任何接触点。另一方面，布龙纳却坚持认为，即便是堕落的人类，也仍保留着上帝形象的形式，也能获得对于上帝的某种认识。但所保留的这种形式被说成是一种没有内容的形式，几乎没有作用；因为自然的人不靠基督启示而获得的这种对上帝的认识，据说毫无拯救的价值。关于这场奇妙的论战，约翰·拜里说得好："在我看来，巴特的观点似乎与事实不符，但是论述得很清楚；布龙纳的观点看来更接近真理，可是由于并未推进到足以超越其对手的地步，它似乎陷入了混乱和不真实的调和之中。"① 尼布尔的评论与此十分相似："在这场辩论中，在我看来布龙纳是对的，而巴特是错的。可是巴特似乎赢了这场辩论，因为布龙纳在自己的基本前提中接受巴特的假定太多，以致于很难合理而一贯地提出自己的观点。"② 在此，拜里和尼布尔关于布龙纳与巴特的论战所说的话，也许可以扩及布龙纳的全部思想而并无不公。他一直努力争取不要象巴特那么僵硬，但他又如此多地接受了巴特的基本论点，所以他不断处于这样的危险之中，即可能陷于种种不情愿而又不明朗的调和之中。

正如我们已经看到的，布龙纳承认即令是堕落的人类也有神圣逻各斯的某种痕迹，而且承认在创世中有一种原初的神圣启示，甚至最原始的宗教也分享了这种启示。但是人类的罪使这一切颠倒扭曲了，所以布龙纳另一方面又坚持认为，只有通过基督的启示，才可能得到对上帝的真正认识。他甚至认为，这种拥有独一无二的拯救性真理的主张，是基督教信仰本身的一个基本组成部分："灵魂在这里，而且仅仅在这里才能得到拯救——若无这种信念，真正的基督教信仰就不可能存在。"③ 他坚持认为，即使是一种宗

① 《我们对上帝的认识》，第30～31页。

② 《人类的本性和命运》，第二卷，第66页，注2。

③ 《中保》（"中保"，或译"中介者"，指调和神与人的耶稣基督）——译注第），201页。

教哲学，如果不想无可救药地步入歧途，也不能自行其是，而必须在基督启示的光芒中行进。

在这类主张面前，对哲学和非基督教的宗教的明显让步就不会很多了。在数学之类形式科学中，罪对于我们的认识的干扰据说等于零，因此谈论什么“基督教的数学”是毫无意义的。在自然科学中，这种干扰仍然极小。但是，当我们走向我们生存的核心，走向个人存在以及人与上帝的关系等问题时，这种干扰就增加了，以致于我们能够，而且必须谈论“基督教的人学”或“基督教伦理 326
学。”事实上，关于这两个主题，布龙纳都已经写出了重要的著作——关于基督教人学，有《反叛中的人》，关于基督教伦理学，有《神圣的命令》。在这两个词语中使用“基督教的”这个形容词，表明了理性认识得到信仰矫正的方式，得到信仰从基督教启示中了解到的东西矫正的方式。可是，“就上帝观念的情形而言，这不仅仅是一个矫正的问题，而是用一个彻底替换另一个的问题。”[1] 于是，在布龙纳那里，我们似乎看到了基督教信仰与所有哲学的或非基督教的上帝观之间绝对的分离，正如在巴特那里看到的一样。布龙纳甚至认为，假如我们准备把各种非基督教的宗教称为“宗教”的话，那么我们就不能把基督信仰称为一种“宗教”，因为它在性质上是另一回事。

我们能不能更准确地说一说，使得基督教启示在性质上与众不同的东西究竟是什么呢？布龙纳在回答这个问题时指出，第一，一般启示总是以一种非时间性的方式呈现于当下的，而基督启示却属于上帝在历史上的一种决定性的、一劳永逸的行动；第二，这个启示的特点是具有人格性，是在神人相见中给出的，在其中，基督中的上帝与人相遇了。信仰作为对这个启示的接受，是一种信赖的服从的个人关系，而不象人们常常误认为的那样是对一些教义

---

① 《启示与理性》，第383页。

命题的赞同。“因此从根本上来说，启示不同于一切其他形式的认识，因为它不是对某种东西的认识，而是无条件的主体*与有条件的主体之间的相遇。”①其他各种认识使我们掌握这样那样的客体，但是在启示当中，却是我们自己被那神圣主体所掌握。

对于人类的组织和惯例，布龙纳采取了一种比巴特积极的态度，他的吉福德讲演，探讨的完全是基督教与文明之间的关系。他认为，基督教已经对，也能够对文明作出创造性的、建设性的贡献，特别是在使文明的结构人格化方面作出贡献。他作了不少有趣的、富于洞察力的观察。然而，任何文明与永恒的上帝之国之间的距离都是绝对的，因此，“基督徒首要的和主要的关注对象，绝不可能是文明和文化。”②基督徒的贡献，将存在于种种副产品的性质之中，而且，由于基督徒的目标超越于一切文明和历史之上，作出这种贡献是可能的。

527 布龙纳在总结自己对文明的思考时对于末世论的涉及，使我们自然要去考虑另一位瑞士神学家奥斯卡·库尔曼③（1902～　）的著作。他主要是一位新约学者，但也对神学作出了贡献。他采取了这样一条路线，即神学思考必须采用圣经思想的范畴，并排斥那些会歪曲圣经教导的真正本质的古希腊或当代的概念。

同巴特和布龙纳一样，库尔曼认为，基督教是“绝对的神对人的启示”，而且，他更加有胆量去更精确地探问，基督教里面独特的因素究竟是什么，探索“那同种种哲学体系或宗教体系毫无共同之处的东西。”④他在圣经关于时间和历史的概念里找到了这种基督教特有的因素。这个概念在原始基督教中处于核心地位，而且，库

---

* 指上帝。——译注
① 《启示与理性》，第27页。
② 《基督教与文明》，第二卷，第140页。
③ 1930年～1938年任斯特拉斯堡大学教授；自1938年起任巴塞尔大学教授。
④ 《基督与时间》，第12页。

尔曼告诉我们，我们必须撇开一切别的时间观，努力来把握这种包含在最古老的基督教著作中的时间观。

库尔曼提出的这种历史观认为，存在着一种神圣历史，它与普通历史绵延的时间同样久长，但其范围却狭窄得多。这种狭窄的神圣历史的发展路线，以耶稣基督为其中点，而其开端与结局却消失在那些神秘的故事（库尔曼称之为"预言的历史"），即创世的故事与末世的故事之中。他宣称，"以圣经历史的微弱的基督线索为基础"，有可能对于"即使是一般历史的事实，以及任何时期的当时的事件进程，作出一种最终的判断。"[1] 这样一来，所有的历史，事实上是所有的时间，就被视为一出宇宙戏剧，同时，狭窄的圣经历史的发展路线，则被视为理解历史行动的关键了。按照库尔曼的说法，福音书的进攻性在于主张，我们应当以这条微细的圣史之线，作为通向一切历史，解释自然中发生的一切事情的线索。

新约作者用库尔曼指出的这种方式来看待历史，这是无可争议的，但这种历史观是不是他们传播的信息的核心，这肯定比较值得怀疑。另外，库尔曼如果愿意，他可以得到米西亚·埃利阿德(Mircea Eliade)之类比较宗教学家对这一观点的支持：圣经作者的独特之处在于，他们同各种古代文化中流行的历史"循环"观点相对立，而持有一种"直线"的历史观。但我们应当补充说，圣经的观点也可能并非独一无二的，因为，看来琐罗亚斯德的信徒们似乎也用与此十分相似的方式来看待历史。然而，使现代读者不安的是，与库尔曼所赞成的这种时间和历史观紧密相联的，似乎是一 328
种过时的地球中心论的宇宙论，是只有几千年历史的创世和相应地就在不久的将来的末日。如果我们承认，地球上的人类已有五十万年以上的历史，谈论圣史与一切历史共久长，又有什么意义呢？如果我们想到，宇宙过程有着若干亿年的历史，在其中，可能已经有，并将继续有若干百万种类似于地球史的历史在宇宙中到处

① 《基督与时间》，第20页。

发生，那么，谈论时间的中点又有什么意义呢？也许，通过一种非神话化的过程，库尔曼的观点可以变得比较合理，可是他自己不会这样作。无论这种新约的观点如何具有进攻性，我们也应该把它作为绝对的神圣启示的核心来接受。这种古怪的结果向我们表明，要确立一种按照世俗认识不会受到怀疑或批评的神圣启示，这其中所具有的危险。

97. 两位瑞典神学家

G.奥伦，A.尼格伦

古斯塔夫·奥伦①(1879～1977)坚决主张，神学必须排除哲学的外来影响，从其自身的核心出发去理解基督教信仰，因为，"它所谈论的上帝，只向信仰的眼睛揭示自身，不是靠任何人类智慧能够领悟的"。②基督里的启示，被说成不仅在数量上，而且在性质上都不同于任何别的可能自称是神启的东西。然而，奥伦又希望避免任何极端的排他性。基督教信仰"并未在神的启示周围划定任何界线"，③而且任何要这样做的企图，事实上都被说成是"极端的傲慢放肆。"

那么，奥伦如何理解在性质上独一无二的基督教启示呢？在他看来，基督教启示的核心，是上帝在基督里的拯救行动，可以把它理解成同恶势力的冲突和对恶势力的胜利，按照奥伦的说法，这就是"古典的"或"戏剧式的"救赎观。在其杰作《胜利者基督》(Christus Victor)一书中，奥伦在这种古典的救赎观里发现了"真

① 1907年～1913年任乌普萨拉大学教授；1913年～1930年任龙德大学教授；1930年～1933年任龙德主教；自1933年起任斯特朗纳斯主教。

② 《基督教会的信仰》，第11页。

③ 同上书，第30页。

正的、本来的基督教信仰。"①当然，对基督的救赎工作的这种理解，在早期教会里是十分流行的一种理解，而且，可以说，奥伦的书对教父作家们所做的，同巴特的《论罗马人书》对新约所做的是同样的工作——就是说，它超越了纯粹的古文献研究的考虑，以便让我们听见那些古代作家要对我们说的话。329

在圣伊勒奈乌斯*那里，我们发现已经有了这么一种观点：基督的救赎工作，就是把人从统治他们的那些力量之下解放出来的行动。那些力量，从自然的角度部分地被理解为罪与死，从神话的角度部分地被理解为恶魔的势力，它们在早期教会的思想中起了很大的作用。在奥利金和尼萨的圣格利高里这样一些教父作家那里，神话的因素大大增加了，基督之死被视为付给魔鬼的赎金。但是不管在哪种情况下，基本的思想都是关于一场冲突，关于起解放作用的胜利的思想。

在圣安瑟伦的时代之后，西方放弃了古典的救赎观，而赞成一种苦行赎罪理论，但是路德重新复活了这种救赎观，而且，按照奥伦的说法，它最忠实地代表了新约本身的思想。如果说它在现代神学家那里再次受到了冷遇，那是因为这些神学家被它的神话式表述所迷惑，因此"没有作出任何认真的努力，去透过它的外部形式而深入它的基本思想。"②奥伦自己承认，如果要恢复这种理解基督教信仰的方式，就需要对它作不同的表达。③同库尔曼的戏剧式历史观一样，奥伦的戏剧式救赎观也同神话观念牵连在一起(尽管是在较小的程度上牵连在一起)。但他成功地把自己的理由表述得很有说服力，而且，对于基督教的这样一种表述，对我们自己所处的这个时代——在这个时代，我们不得不同那些威胁着要奴

① 《胜利者基督》，第176页。

* St Irenaeus，亦译爱任纽，基督教早期大神学家。——译注

② 同上书，第27页。

③ 关于剔除古典救赎观中的神话因素的努力，读者可以参考笔者的论文：《魔鬼研究与古典救赎观》，载于《解说的时代》第六十八卷，第3～6页，第60～63页。

役人类甚至要吞噬人类的巨大势力进行斗争——来说，具有一种明显的适用性。

当我们引用奥伦关于“透过它的外部形式而深入它的基本思想”的那段评论时，我们实际上已经接触到了由另一名瑞典神学家安德斯·尼格伦[①]（1890～ ）进一步发展了的神学方法。这是一种主旨研究方法，即努力超越外部形式和表现形式，掌握作为观点的基础的主旨。在这里，“主旨”一词是在一种特殊的意义上，用来表示赋予一种观点以独特的性质，使之区别于所有别的观点的那个因素。在尼格伦看来，所有的宗教都力图同通常被视为神的永恒者建立伙伴关系。因此，区分各种宗教，应该根据它们的作为基础的主旨，即它们关于如何实现这种伙伴关系的基本思想。尼格伦根据三种不同的主旨描述了犹太教、希腊宗教和基督教的特点，它用三个希腊词来分别称呼这三种不同的主旨：nomos, eros, 和
330 agape。* 关于 nomos 即“法则”或“律法”我们不必说得很多——犹太人在实行“法则”或“律法”时，就同上帝建立了伙伴关系。但是 eros 和 agape 又怎样呢？这两个词通常都被译成“爱”。二者之间有什么区别呢？这里的区别绝不是一种性爱（eros）与精神性的爱（agape）之间的那么简单的区别。Eros 在处于最高状态时，正如在柏拉图和很多非基督教的宗教里所见到的那样，同基督教的 agape 具有同样的精神性质，可是无论何种程度的精神化，都不可能使 eros 转化为 agape。二者仍然是彼此对立的、不相协调的主旨。“agape 是与高尚的 eros 并列，而不是在它上边。不存在任何途径，即令是升华的途径，可以导致 eros 向 agape 上升。”[②]

高尚的或精神化了的 eros，本质上乃是人对一种更高层次的

① 1924年～1949年任龙德大学教授；自194[illegible]年起任龙德主教。

* 可大致译为“法则”、“性爱”与“圣爱”。——译注

② 《圣爱与性爱》，第52页。

存在的仰慕。例如，在柏拉图那里，它意味着离开感觉世界而向可理解的理念世界的向上延伸。然而即令在最高状态下，eros 也是一种欲望，一种自我中心的爱，其目标在于某种满足。但在另一方面，agape 则是一种超出了人的自然可能性的东西，倘若没有基督教的启示，我们就不能认识它。新约用了一个新词*表示“爱”，因为它所谈论的正是一种新型的爱。这是上帝对人的爱，而且因此，同 eros 恰恰相反，agape 是以神为中心的、无私的爱，它追求的目标不是自身。

虽然这两种爱属于生活中不同的取向，并代表着两种彼此竞争的主旨，但它们在基督教中有时也被混在一起。特别是在圣奥古斯丁的思想中，尼格伦发现了这种混合。路德因其因信称义的学说，被认为是恢复了 agape 在基督教里的核心地位。我们应该注意到，尼格伦决没有否认非基督教的各种宗教的一切价值，而且，他甚至乐于在它们当中看到某些以神为中心的爱的因素。但是，“直到基督教出现，它才取得了决定性的突破，才可以要求完全的至上性。”①

98. 一位德国神学家

D.朋霍费尔

我们已经注意到，象巴特和布龙纳那样起来反叛自由派传统的大多数重要的德国神学家，已经如此遥远地背离了典型的辩证神学，以致于应该对他们另作论述。然而，这种新的神学倾向，而且，也许尤其是它对神的话语无上地高于一切人的话语的强调，对于加强德国教会中站出来反对纳粹政权侵犯的那部分人的抵抗，

---

* 指用 agape 而不用 eros 来表示“爱”。——译注

① 《圣爱与性爱》，第206页。

发生了十分重要的影响。因此，在这里注意到在这场斗争中扮演
331 了领导角色的该学派一位年轻的德国神学家，是十分适当的，尽管在他的生命行将结束的时候，他开始对这场神学革命的主要人物采取了批判态度，而且他自己显然正处于向种种新的、甚至更富于革命性的思想过渡的转折点上。

我们所说的这位年轻神学家，就是迪特里希·朋霍费尔①(1906～1945)。他曾在自由派神学的影响绵延未绝的柏林受教育，但他很快就同新的辩证神学站到了一边。他自己的神学思考工作，大多数是在德国教会的斗争当中进行的，他在这场斗争中最后失去了自己的生命。因此，毫不奇怪，他的神学绝非抽象的思辨的东西，而与真实生活的种种环境有紧密的接触。

他有生之年出版的主要著作，被很恰当地题名为《信徒的代价》②，而且其中心论题使人想起克尔凯郭尔·朋霍费尔所抗议的，是他所谓"廉价的恩惠"，即由官方宗教提供教义、仪式和机构的那种"恩惠"。他反对这种恩惠，而为"高代价的恩惠"辩护。这种恩惠是高代价的，因为它要求做真正的信徒，即顺从地追随基督，并一心一意地皈依基督。这同时又是恩惠，因为在这种顺从的追随中，人获得了自己真实的生命，变成了"新人"。在朋霍费尔的《伦理学》中，他用与基督"一致"这个观念表达了与此有些类似的关于基督徒生活的观点。"这*并不能凭着'要变得象基督一样'的努力而得到，那种努力只是我们通常用来解释它*的方法而已。只有当耶稣基督的形式本身以这样一种方式作用于我们，即按照它自身的形象塑造了我们的形式时，我们才能得到它。"③

这里所表达的主题——恩典的基本的重要性、基督的中心地

① 他终生从事教学、写作、普世主义活动和德国教会的反抗斗争。1943年被当局逮捕，两年之后被处死。

② 德文标题为 Nachfolge (《信徒》)。

* 指"与基督一致"。——译注

③ 同上书，第18页。

位、基督对生活的君临——当然是所有的辩证神学家所共有的。但是，也许独特的地方在于这样一种方式，这些主题以这种方式同此时此刻的信徒身份无情地紧密相联。在朋霍费尔身上没有丝毫的“超然的不负责任”。这清楚地表现在他在《伦理学》中关于“末世与末世之前的事物”的学说之中。[①] 基督教确实扎根于，并关注着终极的、超越的、末世的东西。但是，在终极的东西之前，有次终极的东西，在最终的事物之前，有次最终的事物，而这些就是人类在社会上和伦理上每天都在关注的那些事情。对终极事物的关注意味着，为着终极事物的缘故，也必须关注次终极的事物。 332

朋霍费尔的思想后来事实上是怎样发展的，我们不可能确切地知道，但是从他的片断的《狱中书简》，我们可以得到一些线索。他坦率地批评了自由主义之后的神学在欧洲大陆的领袖人物——海姆、阿尔陶斯、蒂里希、巴特和布尔特曼，并且探索着新的前进道路。正如朋霍费尔所看到的，世界已经成熟了。在现代这个世俗化的时代，我们不再需要假定一个 deux ex machina* 来解释世界上发生的事件。而且，在分裂之中去寻求上帝是无用的，他抱怨说，当存在主义者谈论极限情境等等的时候，他们正是这么做的。但是朋霍费尔认为，虚假的上帝概念的消失，为圣经的真正超越的上帝开了路，这个上帝不是一种假定，也不是世界的某种附属品，这个上帝通过基督，不是在人的生活的边缘，而是在人的生活的核心把握了人。

这些思想对于基督教具有革命性的含意。既然老的宗教语言已随着虚假的上帝概念图景的消退而变得没有意义，那么，基督教信仰就必须用一种非宗教的或世俗的方式来传达。而看来要做到这一点，靠的主要是为他人而生活，为他人而生活也意味着同基督

---

① 《伦理学》，第79页以下。

* 拉丁文，“用机关操纵的神”，原指在古代戏剧中用机关送上舞台，以改变剧情进程的神灵。——译注

一致。既然教会通常关心的是维护自身，它也必须为着他人而丧失自身，并且了解做信徒的代价。然而，这并不意味着基督教已被简单地归结为一种伦理。正如我们已经看到的，基督徒的生活方式是以恩典为基础的，因此，当基督徒生活在这个世界上，为这个世界而献身的时候，他还有自己隐秘的信徒修持，在这种修持中，他超越这个世界之外，期望着超验和终极的东西，以滋养自己的生命。

99. 对上帝之道神学的批判性评论

本章所考察的这些神学有许多重大的优点，它们对于很多现代宗教思想所忽略或忘掉了的问题，达到了相当深刻的洞见，这是没有人想要加以否认的事情。这是一些什么优点，我们以后将会看到。假如没有这么一些优点，那就很难解释这场神学革命会发挥这样不同寻常的影响。另一方面，它的成功也许应部分地归因于这个事实，即，由于返回到一种比较教条式的神学，由于恢复了一种绝对神启观念在其中的核心地位，它打动了教会内部的那些传统主义者和蒙昧主义者，那些人能摆脱当代思想为基督教提出的
333 哲学难题，真是太高兴了。在我们谈论这类神学的优点之前，我们先要批评它的某些过份之处，尤其是表现在巴特和布龙纳的观点之中的那些过份之处。

一、首先，我们要对启示是神学的唯一源泉这一观点提出质疑。当然，我们并不怀疑，关于上帝的所有认识都必定来自某一种或另一种启示，虽然这一点是如此明显，以致于几乎不值得提出来。因为，除非被认知的东西在某种程度上，以某种方式向我们启示出自身或表现出自身，否则，我们怎么能够认识什么东西——无论是上帝还是人还是自然呢？我们也不想怀疑这个在宗教经验中完全证实了的事实：不同于（比如说）对自然的认识的对上帝的认

识，属于一种独特的认识，因为所认识的对象——上帝，是积极的、活动的，采取主动的，他似乎是在走向我们，以致于我们把这种认识体验为一种赐予，而不是某种我们凭借自己的努力得到的东西。我们想要提出质疑的是这么一种说法：任何一种认识，都仅仅在于被动地接受所给出的东西。在所给出的东西能够被认识以前，总存在着区分、筛选、检验、怀疑、应用等等过程。

巴特看来是始终一贯地坚持认为，在对上帝的认识中，人的一方是被动的一方。我们当然可以承认，在任何启示性体验中，人在神秘显现的面前不能不是谦恭服从的。可是，当人开始反思这种体验之时——神学只能开始于这种反思——他就必然会对这种启示本身提出问题了。它真是一种启示呢，还是一种幻觉？而且，借以进行这种质疑的，必然是人可能拥有的理性和诸如此类的人类智慧之光。

在此，我们不希望被人曲解。我们当然不想为任何狭隘的理性主义提供辩护。任何抽象的理智主义都不能为宗教提供基础，而且我们必须考虑完整的人的全部经验范围，其中包括任何一种启示性经验，这对我们来说，在前面的章节中肯定已经成了非常清楚的事情。但是我们也许记得，在讨论人格存在的哲学（这种哲学本身强调的是人的完整性，并且——尤其是通过克尔凯郭尔——对巴特发生了重要的、有成形作用的影响）的时候，我们曾坚决反对这种哲学低估理性的倾向。[①] 因为我们认为，理性本身是完整的人的一个本质特征，而且，无论多么强烈的体验，无论多么炽热的信念，都不能免除批判的考察。就任何所谓的宗教启示而言，这意 334
味着我们应当把它交给理性，交给理论的理性和实践的理性去进行审查。

然而，这似乎是巴特和布龙纳（假如我们正确地理解了他们的

① 参见本书前面第208页（系指原书页码——译注）。

话）所不允许的事。他们的确也在神学中给了理性和哲学一定的位置，但那是一个很低的位置，完全从属于至高无上的上帝之道。他们同样承认有筛选和区分的过程，但这种筛选和区分也属于在启示光照之中的人类的话语。他们不愿承认的是，启示的话语本身可以由人类思想加以怀疑或证实。他们的观点是，神的启示使我们自己值得怀疑，因此，我们的态度必须是一种毫不怀疑地接受和服从的态度。[①] 在这个问题上，布尔特曼看来也赞成巴特和布龙纳的观点，在他与雅斯贝斯的交往中，还有一段很有启发的插曲。雅斯贝斯问布尔特曼，当一项启示呈现之时，他凭什么标准来确认那是神的启示。布尔特曼回答说，上帝不需要在人的面前为自己作证明。雅斯贝斯答道："不，我不是说上帝必须为自己作证，我是说，出现在这个世界上，而又自称是上帝的话语、上帝的行动、上帝的启示的每样东西，必须为自己作证。"[②] 在此，看来雅斯贝斯显然是正确的。用更为通俗的语言来说，只要任何个人或机构或圣书用"主如是说"这句套话来为自己要说的话做开场白，我们就得立即问问，这种说法是否不可能是用一种加了伪装而又给人以深刻印象的方式说出来的"我要告诉你"。要做到这一点，我们只能依靠某些神学家十分蔑视的人类智慧与哲学之光，对所说的启示进行检验。

毫不怀疑地接受启示和排斥人类智慧的一个结果是，再也没有任何办法来区分许多不同的启示了。穆罕默德宣称他拥有神的启示，卡韦特·布恩吉罗也这么说，约瑟夫·史密斯也这么说。也许，他们在不同的程度上都确实拥有神启。然而我们也许会想要在其间作出区分。对于基督教神学家来说，武断地认为圣经启示

① 弗里德里克·费尔列把这种观点称为"服从的逻辑"。参见他在《语言、逻辑与上帝》第78页以下所作的尖锐的批评。

② Die Frage der Entmythologisierung（德语，"非神话化的问题"。——译注）第42页、69页、85页。

是唯一真实的启示或者优越的启示，这肯定是不行的。我们有权问他，它为什么是这样的。他也不能回答说它本身就有证据，因为每一种启示都可以这么说。如果说，启示之所以被承认，所根据的是教会或圣经的权威，这也不能令人满意，因为那样一来，我们又需要提出一个关于这种权威的根据的新问题。最后，人们一定会说，这个启示之所以被接受，乃是因为它在每一个方面经受了检验 335
之后，赢得了理性和良知的忠诚。我们可能会想起，利奇尔主义者们曾经象巴特主义者一样，以基督教启示作为我们对上帝的认识的基础；但是利奇尔主义者同时声称，启示完成了实践理性的向往。

我们并不认为，我们要求应该把我们的批判能力应用于启示本身，这种要求就包含着任何丝毫的不虔诚的成分。那些把一切都押在绝对的神启之上的人常常暗示说，不愿毫不怀疑地服从神启的人是有罪的、狂妄的，因为在他们应当服从上帝之时，他们却依赖于自己的力量。当然，指责持有不同意见的人不仅有错而且有罪，这是一种古老的教会伎俩。然而，假如在此竟会出现罪的问题，那么，罪是更多地归于**认真慎重地**（甚至可能是不情愿地）否认的人呢，还是归于**不负责任地**接受的人？

有些人可能会提出反对意见说：我们忘记了人的自然理性已经堕落。我们当然承认，不仅我们人的理性是有限的，因而它不可能独力地掌握上帝的真理，而且，它很容易犯错误，尤其是当人想着他自己的本性、力量以及在世上的地位时，人的思想就很容易陷于傲慢狂妄和自私自利。我们从神学，也从心理分析了解了这一点。但是，补救的办法，不是为某个假设是超出理性的权威而放弃理性，而是在我们思考的时候要更有理性、更富于批判性、更加认真而慎重。因为人们从来不曾认为，我们的这些思考**原则**本身是腐化了。布龙纳说，谈论一种"基督教数学"是无意义的；而谈论一种"基督教逻辑"同样也是无意义的。如果 p 意指 q，这对信徒和

非信徒来说都是同样有效的。

我们可以从已故的坦普尔大主教所作的吉福德演讲中引一段话，来总结对上帝之道神学的第一项批评。坦普尔承认启示具有核心地位，承认启示不同于理性推论。但是，“巴特主义神学学派的错误——因为我毫不怀疑，不论用自然理性的标准或是基督教启示的标准来判断，它是包含有错误的——象其他每一种异端学说一样，在于夸大了真理。启示能够，而且从长期来看必须通过满足理性和良知来证实自身的说法，否则就可能表现为迷信，否认这一点是一种狂热的盲信。”①

二、我们对在此考察的这些神学家的第二项批评所关注的是，
336 他们将启示的范围武断地局限于圣经启示，从而否认哲学或非基督教的宗教可以有对上帝的真正认识。巴特完全否定自然神学；认为哲学和非基督教的上帝观不过是偶像，同真正的上帝毫无关系。布龙纳允许自然神学有一块不毛之地，但是我们已经看见，这块地是如此贫瘠，以致于他甚至不愿意把基督教同其他宗教一起称为“宗教”——它若成了一种宗教，也就歪曲了自己的性质。我们必须拒斥为圣经启示提出的这种自高自大的唯我独尊的主张。

这种主张完全忽略了人类学、比较宗教学以及特罗伊奇等学者的历史研究的种种发现，这些发现所突出的，更多的是各种宗教之间的统一性，而不是它们之间的分歧。而且，说在基督教启示过程中，事情运动的方向是从神到人，而在哲学和非基督教的宗教中，运动的方向却是从人到神，这种断言不符合大多数宗教和某些种类的宗教哲学的事实。哲学上的神秘主义者和非基督教的宗教的信徒们，也具有启示和恩典的体验，也具有一种神圣力量从自己身外闯入的体验。并未与他们分有这些体验的人怎么能够否认这一点呢？而且，如果我们要从外部来判断，基督徒难道不应该首先

① 《自然、人类与上帝》，第396页。

是作出一种宽厚而博爱的判断么？说老子、佛陀、柏拉图、普罗提诺和布恩吉罗（姑且仅举数例）竟然对可能存在的这类神圣实在毫无所知，或者未曾把捉到任何有价值的蛛丝马迹，这样说难道可信吗？尼布尔说过，判断一个人所遇见的是真正的上帝而不是一个偶像的证据，可以从他的悔罪、博爱和谦卑当中看出来。尼布尔看来赞成这种实用的检验方法，如果我们采用这种检验方法，我们难道能否认这些品质也可以在基督徒范围之外见到吗？或者，我们能够断言这些品质总是只在基督徒范围内才能见到吗？要同巴特一起相信上帝在基督教信仰中启示了自身，这也许十分容易，可是，要相信上帝还表明了他从未在别的任何地方启示自身，这就要难得多了。要精确地说明基督教当中独特的东西究竟是什么，这也很难——对于库尔曼所谓这独特之处是一种时间观的奇妙见解，我们已作了充分的批判，而尼格伦在 agape 与 eros 之间进行的对比，一般认为是太夸大了，虽然他好歹并未否认，某种以神为中心的爱，也可以在基督教之外见到。

当然，任何宗教都有可能转变成一种偶像崇拜，基督教本身也 337
可能出现这种情况，如果我们人关于上帝的思想的某些象征被绝对化了的话。难道基督徒没有因为某些教条被偶像化而多次相互开除教籍和相互残杀吗？难道独占真理的主张没有引起形形色色的狂热盲信和互不宽容，特别是在就神圣的真理发生争论时引起了这些东西吗？某些欧洲哲学家曾散播日耳曼民族在精神上优越的理论。也许，创造了这种危险神话的那些无意识因素，也应该为那种认为西方宗教独占真理的神学主张负责。这就难怪亚洲人要把基督教同西方帝国主义联系在一起了。当然，在这个问题上，奥伦和尼格伦比巴特要现实一些。天主教教会也比较现实。尽管如此，我们还是会觉得，即使有他们的观点也还是不够的，关于基督教启示与各种非基督教的宗教和宗教哲学之间的关系，比较恰当的说明还得到霍金，汤因比和雅斯贝斯之类著作家那里去寻找。

三、我们的第三项批评所关注的，是那种**把人降格到人格与能动负责的水准之下**的倾向。我们在后面将会看到，在这方面尼布尔是如何批评巴特的。我们可以回想一下克利门特·韦布是怎样说的，他说：如果说把人吹捧到与上帝等同的层次是错误的，那么，把人贬低到这样的程度，以致于他同上帝之间的人格联系不再可能，那也是同样错误的。神学家反对那种忽视人的局限性和罪性的关于人的乐观主义观点，人们对此可以表示赞赏和欢迎，但是如果神学家的目的是提高上帝超乎于人的地位，那么，假如把人贬得太低，这个目的本身就受挫了。这样的贬低会产生一种悖谬的结果，即上帝也被贬低了。当巴特说："我们是他*的财产，他支配着我们"① 的时候，上帝的形象就成了一个处置其所有物的财产所有者的形象，而不是一个热爱其不般配的孩子，使他们有可能用爱来回报的父亲的显然较高的形象了。然而，在这方面，巴特已经用一些补充说明纠正了自己早期思想中那些过份的强调之处，这些补充说明承认了上帝的"人性"，并承认上帝与人之间有比较明确地具有人格性的关系。事实上，他并未放弃上帝当中的"相异性"成份，而且，正如我们在考虑某些利奇尔主义者的有些感情色彩的上帝观时所肯定的，② 巴特保留这种相异性是很正确的。神的超越性的那种严格僵硬，无疑朝更富于人格性的方向上得到了缓和，③虽然人们可能抱怨说，巴特还是太强调人在与上帝关系中的被动
338 性了。正如我们所看到的，布龙纳也坚持认为上帝与人的关系具有人格性质，并告诉我们，这种关系属于生命中的"我-你"范围；然而，即使是他，也不时地滑进所谓财产的说法之中。④

---

* 指上帝。——译注

① 《教义学纲要》，第151页。

② 参见本书前面第93页（系指原书页码——译注）。

③ 莫里斯·弗莱德曼指出，巴特在修正自己的神学时，采用了许多布伯的术语。《马丁·布伯：对话的生活》，第274页，注1。

④ 参见《启示与理性》，第26页。

看来，全部问题就在于要进行适当的平衡，既承认人与神之间的距离，又不通过过分贬低人来夸大这种距离。因为如果那样的话，上帝自己也就被贬低了。他就不再是灵魂的拯救者，而成了活财产或奴隶的救星了。

我们的批评，有些说得相当激烈，但在每一种情况下，它们都是对于过份的观点提出的批评，对一些见解的夸大提出的批评，那些见解倘若表述得平和一些，也许会证明是很有价值的。看来，神学和哲学都靠着钟摆的剧烈摆动而向前运动，新的或者被忽视了的真理，只有以一种夸大的形式提出来，才能引起注意。因此，削除那些过分之处以后，我们可以高兴地发现这场神学革命之中有价值的东西——它认识到宗教认识的生存特征是不同于理性推论的；它现实地估价了人的有限性与有罪性，而与关于人类进步与完善的神话形成对照；它主张基督教的独特内容应据其自身的优劣来判断，而不应拖在这种或那种哲学的车轮上。我们已经看到，巴特本人如何修改了他自己的观点。布龙纳一直比较平和。在奥伦和尼格伦那里，这场革命的较易引起反对的那些特点已大多消失了。而在朋霍费尔那里，我们则被领到了一些新发展的开端之处。事实上，这场革命已经平息下来，已经变成了丹尼尔·戴伊·威廉斯轻快地称呼的“神学复兴”。①

然而，即令是奥伦和尼格伦，就他们保持着对哲学的怀疑和疏远而言，也还是给我们留下了一种不能令人满意的观点，一种作为那场革命的特征的基调。如果神学在某种意义上是一门科学，那它就不能满足于戏剧式的图景，而应当寻求用来表达自身见解的各种概念范畴。在后面的一章里，我们将看到某些神学家通过向存在主义寻求所需的概念范畴，如何把这场复兴运动推向了一个新阶段。但在这样做以前，我们还得看看这场神学革命对于英语国家的影响。

① 参见其《今日神学家在想什么》一书。

339

第二十一章　英语国家的后自由主义神学

100. 神学革命在英美的影响

在英语国家，也出现了一种新的神学取向。它所采取的形式是反对老式的自由主义神学，自由主义倾向于要将其贬低的那些主题，诸如人的有罪性、恩典与启示之中的神的主动性之类，又重新回到了前台。这部分地是由于欧洲大陆上的思潮的影响所致。克尔凯郭尔、布伯、巴特、布龙纳和其他一些人的著作被译成了英文，并得到了广泛的研究。人们也能部分地找到本国的影响。例如，早在1921年就已逝世的英国的不从国教派的神学家彼得·泰勒·福赛思，已经完成了从典型的“自由派”立场向强调救赎需要的神学的转变。然而总的来说，我们可以说，英美的常识和经验主义，限制了我们的大多数后自由主义神学家滑向我们在欧洲大陆的某些上帝之道神学家那里看到的极端和夸张。

在英格兰本土，大陆的影响并不很大。我们已经看到了坦普尔大主教对于那场神学革命的看法，[①]他可以被视为本国的安立甘神学传统的典型代表，这种传统把合理性与良知看作自己的天然盟友，并且(正如我们已经论证过的那样，是很正确地)怀疑排斥理性与良知而只要启示的作法。苏格兰由于具有加尔文主义的遗产对于从大陆吹来的风总是敏感得多，在那里，巴特和布龙纳的影响一直十分强大。然而正如我们将要看到的，后自由主义的苏

① 参见本书前面第335页(系指原书页码——译注)。

格兰神学的大多数杰出的代表人物，都用本国的明智缓和了大陆的夸张。在美国，这种新的神学取向也很有影响，而且至少产生 340
了一位其地位与巴特和布龙纳本人不相上下的思想家。我们指的是莱因霍尔德·尼布尔。可是，当欧洲大陆的思想与美国本地的影响融合时，它们也经历了一些影响深远的改造。正是布龙纳本人在写到莱因霍尔德·尼布尔时这样写道：他"从辩证神学中创造出了某种全新的东西，某种真正美国式的东西。"①

因此，在本章中，我们将要考察与前一章所考虑的那些思想有某种关联的神学思想，但它们在许多方面与那些思想的差异又是如此之大，以致需要我们单独地考察它们。我们将先看看英国的后自由主义神学(第 101 节)，然后再转向美国的后自由主义神学(第 102 节)，并以几句一般性的评价作为结束(第 103 节)。

101. 英国的后自由主义神学

J.拜里，D.M.拜里，H.H.法默尔

也许，本世纪中叶最为杰出的苏格兰神学家，是约翰·拜里②(1886～1960)。我们已经注意过③他早年对利奇尔主义的兴趣，但这种兴趣很快就让位于对欧洲大陆神学发展所引起的新问题的关注了。尤其使他全神贯注的，是关于启示和我们对上帝的认识的问题。虽然他欢迎巴特和布龙纳之类神学家的许多见解，但他接受他们的观点是带有批判性的，而且他避开了那些他认为是过头的东西。

因此，拜里赞同上帝之道神学家们的这些观点，认为"宗教的

① 克格雷与布列托尔编：《莱因霍尔德·尼布尔》，第29页。
② 在美国担任好几个学术职务之后，于1934年～1956年担任爱丁堡大学教授。
③ 参见本书前面第90页(系指原书页码——译注)。

核心，不是我们掌握上帝，而是上帝掌握我们”，① 而且，我们所可能拥有的这种对上帝的认识，也是由上帝自己赐予的。但是，正如我们已经看到的，② 关于人没有基督教启示也可以获得的对上帝的一般认识，他认为巴特和布龙纳两人拥有一种很不恰当的观点。而且，拜里也承认，“我们十分需要从十九世纪内在论的幻想和夸张中清醒过来，去适当地理解上帝的超在性，”③ 但是他同时抱怨说，对神与人距离的夸大，也掩盖了内在论者们为之争辩的一种真正的真理。

拜里自己的观点是：一切人都拥有某种对上帝的认识。这种认识不是推理的，而是直接的，而所谓对上帝的“证明”，不过是说服人去相信他在内心深处已经相信的东西的一些方式罢了。对上帝的认识的基础，不是论证，而是上帝的存在与自我揭示，因此，关于他的一切知识，都是得自启示的知识。最贴切的类比，是我们对于他人的认识；我们不会向自己证明他人是存在着的，也从来不曾有一时一刻我们竟不知道他人是存在着的。但是，如果对上帝的认识同对他人的认识一样的直接，那么为什么有些人是无神论者呢？拜里回答说，恰如一个人可能是一个理论上的唯我主义者，但仍然可以生活得象相信邻人们的实在性一样，同样地，一个在头脑中否认上帝的无神论者，仍然会在心灵中隐隐地承认上帝，就象接受一项无条件的义务一样。

当然，拜里的目的不是要抬高“自然宗教”，更不必说抬高无神论者的无意识信仰了。他自己的信念是：“除非是在充分的基督教信仰表白和实践的宽宏的氛围中，否则，灵性生活的蓬勃旺盛是不
341 可能的。”④ 因此，虽然对神的启示我们不能设定任何界限，拜里接着又坚持主张，一方面上帝的呈现是直接体验到的，另一方面它又

① 《我们对上帝的认识》，第62页。
② 参见本书前面第325页（系指原书页码——译注）。
③ 同上书，第229页。
④ 同上书，第68页。

总伴随着其他东西的呈现，所以，我们可以悖谬或似非而是地把我们对上帝的认识说成是一种“有中介的直接性”。[1]在个人的历史和种族的历史中，某些特定的事件和人物就是神借以显现自身的中介手段。这就指出了基督作为历史中的焦点的必然性，在那个焦点上，发生了同神圣的、人格的上帝的最高的启示性的相遇。

在约翰·拜里的弟弟唐纳德·麦克费森·拜里[2]（1887～1954）那里，我们发现了对于大陆辩证神学的同样强烈而有同感的兴趣，以及对于走极端的同样坚定的拒绝。这十分明显地表现在唐纳德·拜里的主要著作《上帝在基督中》里面，这本书被公认为本世纪中叶最重要的英国神学作品之一。他在序言中坦率地说：他要与之论战的那些神学家，也是他认为其贡献最为重要的神学家。

所以，拜里揭示自由派们重塑“历史上的耶稣”的（常常是感情化和人性化了的）形象，从而回避基督论问题的企图之不恰当时，他是站在辩证神学家一边的。但是对辩证神学家们为了信条中的基督而尽量缩小历史上的耶稣的明显倾向，他也进行了批判。我们不应该始终追随那个钟摆，从哈那克那一边一直荡到巴特那一端。[3]正如拜里所看到的，要相信在真正的道成肉身中给出的历史性启示，就不可能放弃或者贬低对历史上的耶稣的兴趣。 342

在对待悖论的时候，他也表现出一种类似的谨慎。他赞成辩证神学家们的这一说法：神学必须作出某些陈述，然后又作出另一些似乎与之矛盾的陈述来修正那些陈述。这样的悖谬是很必要的，因为神学把启示性的“我-你”相遇转变成了有客观化作用的词句即会造成歪曲的媒介。拜里提出了很能说明问题的关于地图绘制者的类比。地图绘制者把地球的曲面投影到地图的平面上，歪曲

① 《我们对上帝的认识》，第181页。
② 1934年～1954年任圣安德鲁斯学院教授。
③ 参见本书前面第321页（系指原书页码——译注）。

走样是不可避免的，但是制图员可以采用两种或更多种类的不同的投影，而且，虽然结果所得的地图也许看起来彼此矛盾，事实上它们却相互修正。然而，拜里也发现有这么一种危险，即"在我们进行宗教思考时太过分轻易地求助于悖论法"①，而且，他虽然没有指名道姓，但他心里所想的很可能是辩证神学的某种狮子般的吼声。②他坚持认为，我们应当检验每一条神学悖论，方法是将其追溯到要说明它有理的那些直接经验之中，而且我们应当清除掉其中一切不必要的矛盾。

正是借助于在基督徒经验中确证过的悖论，拜里对基督论的问题作出了自己的贡献。他的这种贡献，在牺牲基督的神性以强调其人性，以及牺牲基督的人性以强调其神性这两种观点之间维持了平衡。他所求助的，是关于恩典的悖论，是对于真正自由的、人格的行动，但基督徒又归之于上帝的行动的体验。事实上，对于基督徒来说，"上帝"一词被说成是意味着"在同时既对我们提出绝对的要求，又向我们自愿地提供他所要求的一切。"③关于由基督传递的恩典的这个悖论，以不完整的形式反映了上帝与人在道成肉身中的完善的统一，而且可以成为最好的线索，使我们能理解基督的人格，既承认他完全的神性，又承认他真正的人性。

除了拜里弟兄之外，我们还可以考察一下英国神学家赫伯特·亨利·法默尔④（1892～　）。他曾深受大陆思想家以及自己的前辈约翰·奥曼⑤的影响。在大陆思想家当中，布伯的影响最为巨大，而且我们可以说，象许多其他的当代神学一样，法默尔的

---

① 《上帝在基督中》，第109页。

② 参见本书前面第323页（系指原书页码——译注），注2。

③ 同上书，第121页。

④ 1935年～1960年任威斯特敏斯特（长老宗）学院教授；1949年～1960年同时任剑桥大学教授。

⑤ 参见本书前面第216～218页（系指原书页码——译注）。

神学是一种人格相遇的神学。"一切形式的宗教的本质，就是对作为人格的终极者的反应。"① 在一种人格的相见中，上帝揭示出自 343
身同时既是"无条件的要求"，又是"终极的救助"。显然，这种上帝观，非常接近于我们刚才在唐纳德·拜里关于"上帝"一词的基督教用法的学说中所注意到的观点。

法默尔的论点是：根据人格相遇对宗教所作的解释，应该扩展到宗教经验的整个领域。就是说，我们不应当把人格类型的解释局限在十分适合于这类解释的那些经验的范围内（例如局限于祈祷和崇拜等等），而应当把它应用于那些常被人从非人格方面去解释的领域。在法默尔关于奇迹的说法中，对于人格型的解释有很好的说明。他认为，在考虑奇迹的时候，从自然法则中止这一类非人格观念出发，这是一个极大的误解。这种错误方法导致了那些关于奇迹的迷信式或巫术式概念，这些概念败坏了整个奇迹观念的名声。奇迹是一个宗教的范畴，因此必须从同上帝的人格关系的范围内部去探究。当我们以这种方式去探究时，奇迹就被理解为首先是一种启示性的事件。在某一关键的时刻，世界内部的某一事件似乎呈现出一种人格性的面貌，并成了在该情境中与作为终极救助的上帝发生人格性相遇的媒介。②

同一个事件（例如穿越红海*），从非人格的观点来看，可看

① 《世界与上帝》，第28页。

② 也许，不幸的是，法默尔由于接着进行了一些思辨性很强的思考，从而使自己对奇迹的解释复杂化了。奇迹并不涉及自然法则之中止，但事件的原因结构是可以看见的，所以有一些附加的因素可以意外地伴随发生，并改变事件的进程，使之背离本来可以预测的方向。一个大家都很熟悉的例子，是某些事件之有意发动，当我把一块石头抛入溪流，使之占据了那些水分子的位置，使那些水分子离开了它们本来会流经的路线的时候，此举即属此类例证。这种比喻也不能不加限制地应用于奇迹，因为我的抛石头的胳膊本身仍属于物理世界，而我们通常并不认为上帝是拥有肉体的。但是法默尔坚持认为，神对事件的发动，可以出现在他所谓物理世界的"下边"，他显然将其设想为一种有创造性的、精神性的单子的体系。参见《世界与上帝》第145～179页。

* 指以色列人逃离埃及军队的追赶时，在穿越红海过程中遇奇迹而获救的故事，事见《旧约圣经·出埃及记》。——译注

成一个纯属自然的事件（也许对以色列人来说包含一种幸运的巧合），而从人格的观点来看，也可看成奇迹和上帝对其人民的慷慨施恩。此外，有宗教气质的人会不仅仅相信一些孤立的奇迹，而且相信对于全部事件进程的神意。显然，这些信念是无法证明的，而且有宗教气质的人所谈论的东西，对于任何在启示性人格相遇的方面毫无所知的人来说，仍将是晦涩难解的。然而法默尔认为，这种不可证明性，正是我们与上帝的终极奥秘确实有关联的一个证据。

法默尔在他所作的题为《启示与宗教》的演讲中，把注意力转向了基督教与其他宗教的关系。他不赞成布龙纳的这一观点，[①]即基督教（除非它确实已堕落而背离了自己真正的本质）不应该被
344 称为一种"宗教"而同其他各种宗教归入一类。法默尔并不认为基督教垄断着人格性的启示。他主张，它既属于一般的宗教，但又是独立的。它"不仅仅是对于一般宗教的一种说明，而且（在这方面它是卓然不群的）是宗教本身的典范概念。"[②]

使基督教与众不同并且堪为典范的东西，就是道成肉身，法默尔的目的，是要根据以神在肉身化中自我揭示为基础的标准的宗教概念，去解释一般的宗教观念。他发现，各种各样的宗教类型，在标准宗教所需的这个或那个本质因素上都有缺陷 因而会歪曲作为一个整体的宗教。不仅非基督教的宗教是如此，而且基督教本身在脱离正道时也是如此。我们不必探究法默尔所作的分析的细节，因为我们已引用他的研究，来作为英国后自由主义神学家（在他们愿与大陆神学家同行时）不走极端的一个例证。然而，法默尔是否完全地脱离了布龙纳的观点，这还是一个问题。他从一种基督教的观点来看待其他宗教，这个意图没有什么好争论的，因为我们总得从某种观点来看待它们，关于我们能够以奥林匹斯诸

① 参见本书前面第326页（系指原书页码——译注）。
② 《世界与上帝》，第41页。

神般的超然态度来看待它们的想法，是十足的幻想。①但是，如果一个人把自己的观点当作绝对标准的观点，那么，不是存在着歪曲其他宗教的严重危险吗？尤其是如果我们没有忘记，我们只能从外部来观察别的宗教时，这不是很明显吗？笔者希望，在类似霍金的“重新概括”理论②的方向上，能够离布龙纳更远一些。

102. 美国的后自由主义神学

莱因霍尔德·尼布尔，H.R.尼布尔

我们已经提到，莱因霍尔德·尼布尔③（1892～1971）是英语世界中后自由主义神学的主要人物。我们还引用过布龙纳的话：④尼布尔从辩证神学中创造出了某种全新的东西。尼布尔与大陆神学家之间的区别，的确十分显著。也许，最明显的区别是：大陆上的辩证神学倾向于局限在教会内部，而在尼布尔那里，神学却转向了外部世界。尽管尼布尔是赛勒尔·马休斯等人的乐观主义的自由神学的一个公开的劲敌，但他还是保留着美国宗教思想的传统 341
特征——对社会的关注。他严厉地批评那么一些神学家，他们完全专注于基督教中的超验和末世成分，他认为这使得他们漠视了这个世界上正在进行的一切。他对巴特通常持批评态度，有时还十分尖锐。例如，尼布尔写道：“由卡尔·巴特发起的这场神学运动深深地影响了教会的思想，但只是消极方面的影响；它根本没有向教会以外的思想挑战。”⑤在我们的说明过程中，这些分歧之

① 参见本书前面第221页（系指原书页码——译注）。
② 参见本书前面第49页（系指原书页码——译注）。
③ 1928年～1960年任纽约协和神学院教授。
④ 参见本书前面第340页（系指原书页码——译注）。
⑤ 《人类的本性与命运》，第二卷，第165页。

处将被更加详尽地提到。

但是这些分歧，不应当使我们看不见尼布尔与大陆辩证神学之间的密切关系。对二者发生作用的有一些同样的影响——在对尼布尔产生影响的著作家中，我们可以提到克尔凯郭尔、乌纳姆诺、贝加也夫和布伯，还可以提到这么一个事实，即他很早就发现同布龙纳有着共同的基础。这种密切关系，如果我们把尼布尔与本世纪中叶美国的另一位神学泰斗保罗·蒂里希相对照，[①]就会变得十分清楚。一般而论，可以说尼布尔思考的范畴是圣经中的、人格性的、戏剧式的和历史上的，而蒂里希的范畴则属于哲学和本体论结构。蒂里希是**系统的**神学家，他的宗旨是用一种广博的思想体系来说明基督教信仰，尼布尔则不愿被称为一个神学家，而扮演了一个把基督教启示运用于我们的社会和文化体制的先知角色。当然，我们必须谨慎，不要去夸大这种对照。不过无论如何，尽管尼布尔也许不是一个**系统的**神学家，但却显然是某一种神学家，而且是一个主要的神学家，我们必须努力对他的学说作某种说明。

尼布尔对社会的关心，使得他对于基督教关于人的教义特别感兴趣，正是根据这项教义，他批判了我们现代的种种体制，以及作为其理论基础的自由派的人本主义概念。对于起源于启蒙运动和法国革命的关于人的乐观主义观点，他用传统基督教关于**罪**的理论来加以反对。如果说他对关于人的自由派观点有争议，那么在他这么做的时候，并不是作为一个反动保守分子，而是接受了对人类处境的一种更加激进的分析。在尼布尔看来，罪基本上就是傲慢。人是有限的、被造的，但人却不断地过高估价自己的力量和地位，在极端的情况下，人把自己作为绝对的东西，僭夺了上帝
346 的位置。“存在着一种出于力量的傲慢，由于这种傲慢，人的自我

① 关于二者之间的详细比较，可以参看韦尔·赫伯格的文章：《莱因霍尔德·尼布尔与保罗·蒂里希》，载于《牧师》1959年10月号（第十六卷，第5期），第3～9页。

自以为它是自满自足的、独立自主的，它想象着自己能抵抗一切的沧海桑田的变迁。它不承认自己生命的偶然性和依赖性，相信自己就是自身的生存的创造者，就是自己的价值标准的审判者，就是自己的命运的主人。"①

尼布尔所教导的，不仅是关于罪的教义，而且是关于原罪的教义。这又使尼布尔同滕南特等自由派神学家发生了冲突，② 尼布尔把滕南特关于罪的著作称为"现代皮拉玖主义著作中的精品"。③ 尼布尔宣称，罪是人类当中的普遍现象，这不仅仅是一项基督教的教义，而且是一个在经验中可以得到证实的事实。存在着一种倾向于罪的普遍倾向，这使得罪成了不可避免的。但是尼布尔又用辩证神学的方式告诉我们：罪虽然不可避免，但并不是必然的；这种悖论把我们引向了他关于人的学说的另一个方面。

这个更深刻的方面是人的自由问题。人在自由中犯罪，并可以为自己的行动负责。在此，尼布尔所反对的，是这么一种关于人的观点，这种观点认为人已全盘腐化，并以这么一个假定为基础：因为什么东西是人化了的，所以它也就必然是坏的。这种观点把罪说成了伴随人类存在的命运，而不是人类要在历史上负责任的过错。它砍掉了责任感的基础，由于把人类的一切混同于恶，从而使得社会道德的相对的是非对错变成了无意义的东西。在此，尼布尔又发现他自己同巴特是有分歧的，对于巴特的观点，他这样批评道："对于神圣的上帝与有罪的人类之间差异的强调是如此的绝对，以致于要证明人有罪过的时候，不是去证明他对人类团体生活有什么破坏，而是去证明他是人而不是神。"④ 因此，尼布尔之坚持认为人是有局限和有罪的，并未走得如此之远，以致于很难设想或

---

① 《人类的本性和命运》，第一卷，第201页。
② 参见本书前面第73页(系指原书页码——译注)。
③ 同上书，第一卷，第262页。
④ 《道德的人与不道德的社会》，第68页。

者不可能设想一种人格性的、能负责任的生存了。人是一种被造物，是一种有罪的被造物；但是人也是一个自由的精神，能够超越自然，能够创造历史。

这些相互矛盾的方面同样也属于人的**自我**，根据理性概念是不能把握自我的。“真正的自我的全部领域，是超乎于各种哲学体系的理解力范围之外的。”① 要理解人的问题，我们不应依赖哲学所谈论的本体论结构，而应依赖历史的具体戏剧和人格性相遇，象圣经用来作为其教导之载体的那样一些具体戏剧和人格相遇。

正是在历史之中，我们遇见了基督的启示，它为我们指明了历史的内在因素之外的神的恩典，这神恩能克服罪恶，能完成人自己
347 无力完成的东西，能使我们得以利用新的源泉。上帝在历史中的仁慈的人格行动，不可能思辨地予以证明，也不可能用哲学概念来作分析。它唯一的证据，就在这类人格相遇本身之中，以及（尼布尔补充说）这些相遇的结果之中——这是一个不应忽视的实用的提法。“这类相遇的有创造性的后果，即真正悔罪之谦卑与仁慈博爱，傲慢与僭妄之清除，必定就是与唯一真正的上帝相遇的证据。神与人之相遇，正如在历史中的人与人之相遇一样，必须依靠信和爱，而不是依靠在个体和具体事物后边发现理性或自然的某种共同本质。”② 因此，具有对戏剧性和历史性事物之敏感的艺术家和诗人，比起力图把全部生活归结为理性一致性的哲学家、科学家甚至神学家来，可以更好地理解基督教。

最后，我们应该注意，尽管尼布尔作为一个基督教神学家而写作，他并没有为基督教启示提出一种排他性的要求。他告诫我们说，我们必须提防这样一种假设：只有了解实际的历史上的启示之中的基督的人，才能进入基督教所提供的恩典的新生命。“一个‘隐藏着的基督’在历史中发挥着作用。不了解历史中的启示的

① 《基督教现实主义与政治问题》，第178页。
② “思想自传”，载于《莱因霍尔德·尼布尔》，第20～21页。

人*，也许比了解的人能达到一种更加真实的忏悔和谦卑，这种可能性总是存在着的。如果不记住这一点，那么，基督徒的信仰就很容易变成傲慢的一种新载体。”①

莱因霍尔德·尼布尔的弟弟赫尔姆特·理查德·尼布尔②（1894～1962），作为一位宗教思想家毫不逊色于莱因霍尔德。他也用有力的语言严厉地抨击了神学中的自由主义、理性主义和理智主义。关于美国的自由主义，他曾写道：（这是）“一个没有天谴的上帝，通过一个没有十字架的基督之助，把没有罪恶的人类，带入一个没有审判的国度。”③

尼布尔告诉我们，对他的思想产生主要影响的有巴特和特罗伊奇的著作。他随即承认，这两个人的影响造成了一种有点奇怪的结合，但他宣称，把他们的彼此歧异的见解结合起来是很必要的。④由此我们十分清楚地看到，正象本章所考察的英语世界的其他的后自由主义神学家一样，理查德·尼布尔也乐于接受大陆辩证神学的许多见解，然而同时又认为，它们很需要作一些重大的修改。

特罗伊奇的影响明显地表现在尼布尔对基督教社会学的兴趣 348
上，他在《基督与文化》一书中阐释了基督教社会学。在书中，他分析了基督徒对社会可能采取的各种不同的态度，从对世俗文化影响的敌意的排斥，直到对那些影响的完全的顺应。然而，撇开这些分析本身不论，很令人感兴趣的一点是：尼布尔承认，宗教态度总在某种程度上，以某些方式受到持有该宗教态度的历史中的社会的制约。由此而来的结论就是：没有一种神学能超越它自己的历史观察点而为宗教生活规定普遍适用的条件，也没有任何神学能够

---

* 指基督。——译注。

① 《人类的本性和命运》，第二卷，第113～114页，注3。

② 1938年～1962年任耶鲁大学教授。

③ 《美国的上帝之国》，第193页。

④ 参见《启示的意义》的序言。

设定唯一而排他的启示。"我们只能联系到我们自己的历史来谈论启示，而不能肯定或否定它在别的社会的历史中的实在性，对于那些社会的内在生活，我们倘不放弃自身和自己的社会，是无法深入的。"①

然而，对历史观察点的相对性的承认，并不意味着怀疑主义或主观主义。"对历史性的基督教信仰的有限的观察点揭示出自身的那个实在，吸引着有限而短暂无常的人类的全部信赖和虔敬。"②因此，如果说尼布尔认真地接受了特罗伊奇的相对主义，那么，他也认真地接受了巴特坚持启示至上性的主张。

历史自身就是启示之所在，但是我们看待历史有两种方式。外在的历史是由旁观者从外部来看待的事件之过程，这样一种观察点绝不会发现或证明任何启示之类的东西。内在的历史是我们的历史，即我们参与其中，亲身卷入其中的那种历史。在基督徒的团体中，我们承认整个圣经传统是我们的历史，并在其中发现了一些光辉的时刻，它们把意义赋予了我们的生活，赋予了全部的历史。

神学家们总是受到这样的诱惑，即想要从这历史中抽象出一般的观念，试图构造一种理性的体系；可是到头来，我们总是不得不回到具体的历史本身及其人格的结构上来。这并不意味着我们放弃了找到一种统一图景的努力。这种统一图景是存在的，但它是一种戏剧式的统一，而不是抽象概念上的统一。时候完满之时的基督事件，是这种统一的关键，它使得整个历史变得可以理解。

103. 对英语国家的后自由主义神学家的评论

349

约翰·拜里从爱丁堡大学退休后，曾有一年时间回到他二十

① 《启示的意义》，第82页。
② 同上书，第22页。

多年前任教的纽约，并在一篇题为“对变化中的神学景象的思考”的讲话中，① 谈了他对在此期间发生的神学发展的印象。在赞扬巴特和布龙纳的成就的同时，拜里也表明，他并不认为神学在他们那里发展到了一个令人轻松的阶段。较早时代的自由派神学家们的工作不能忽视，而且显然需要进行一种新的综合。拜里提到了布尔特曼、蒂里希和朋霍费尔，认为他们指出了可能的前进道路，但他自己并未加入其中。约翰·拜里和唐纳德·拜里的工作，可以视为要把辩证神学与自由神学二者的最佳见解结合起来的一种努力。

尼布尔弟兄俩也是如此。我们已经看到，理查德怎样力图把巴特和特罗伊奇结合起来，而莱因霍尔德在一篇题为“我的思想是如何变化的”② 的文章中，则表达了他对辩证神学中的蒙昧主义成分的忧虑，以及他为自己早年向自由主义所作的一些不分青红皂白的攻击而感到的懊悔。

从我们对本章考虑的英美神学家的概述所得到的一般印象，证实了引言一节中所说的话——辩证神学的真正洞见得到了采纳，但是英美的常识和经验主义又有助于我们免走极端。我们并不希望造成这样的印象，似乎英国和美国就没有一定数量的蒙昧主义者！但是，在我们在此讨论的那些主要的神学家当中，明智与温和却占了上风。

因此，在确定了启示的地位的同时，独一启示的概念被否定了；在充分认识到人的罪性的同时，人也并未被认为是完全堕落的；在允许基督教自己解释自己的同时，人也并没有排斥世界；在强调神的超在性的同时．神人之间的距离也没有被拉得过大，以致排除了神人之间真正人格性的关系。事实上，本章所讨论的各种神学所共有的最明显的特征，就是它们赋予人格相遇的中心地位——在这方面，它们看来在大陆神学家中离布龙纳最近。在对于人与

① 《协和神学院评论季刊》，1957年1月出版（第12卷，第2期），第3～9页。
② 1960年5月11日《基督教世纪》。

350 人之间关系的这种关切方面，人们对于基督教神学如此之多地受惠于犹太教哲学家马丁·布伯，不能不留下深刻的印象。

然而，正是这个人格相遇的问题本身，必然要让我们停一停，使我们去追问一下：我们能不能再往前走得远些？人格相遇肯定只能是人与上帝关系的一个类比。我们能够更精确地分析其中所涉及的东西吗？尤其是尼布尔弟兄似乎说过，我们应该满足于种种戏剧式的图景。对此，我们必须说的话在讨论奥伦和库尔曼时已经说过了（理查德·尼布尔看来十分接近库尔曼，尽管他用不同的方式来表达自己的观点）。事实上，我们必须说：如果神学在某种意义上是一门科学，那么它就必须超越戏剧式图景而进抵某些概念结构。尼布尔弟兄说，假如我们企图采用适用于事物的抽象概念，我们就将错失或歪曲人格生存中最具特色的东西，这无疑是正确的。不过，是不是可能有一些概念结构，适用于人格生存本身，而且出自于人格生存本身呢？而且，也许甚至存在着这么一条道路，可以由此导致对于人和事物都共同分有的存在的一种理解？这些问题，正是当代一些存在主义和本体论哲学家声称要去阐明的问题。现在，我们必须转向他们，以及利用了他们的工作成就的那些神学家。①

---

① 本章写完之后，在此提到过的两位神学家又发表了一些书。约翰·拜里在即将到爱丁堡大学作吉福德演讲之前突然去世了。他的讲稿已以手稿形式完成，并以《对上帝存在的意识》为题出版。它重述了《我们对上帝的认识》中的主要论点，同时考虑了这本早期著作问世以来的哲学和神学发展。H·R·尼布尔在去世前夕也发表了一部书，题名为《彻底的一神论与西方文化》，在该书中，他的思想看来已倾向于蒂里希思想的方向，并表现出更多的本体论方面的兴趣。他把彻底的一神论描述为"对存在原则本身的信心的赠礼"，在他严厉抨击的对基督教的种种择一神论（又译单拜一神论或单拜主神教，指承认多神但以其中一神为主的宗教教义。——译注）的歪曲中，有一种歪曲是把基督当成了"价值的绝对中心"，而忘记了，基督作为"在我们同存在之源之间进行调和"者，超出他自身而指明了那个唯一者。（指上帝。——译注）——参见该书第59页，第89页。

第二十二章　存在主义与本体论 351

104. 人类的生存及其问题

同逻辑经验主义一样，存在主义不是一个理论体系，而是一种从事哲学的方式。这种方式以向生存提问为开端，在此，"生存"被理解为专属具体生活中的、正在行动、正在作出决定的人的那种存在。与人的生存形成对照的，是具有固定本质的每一样事物的存在。人的生存的特点是：任何人都总是处于途中，总是站在各种各样的抉择的可能性面前。他的存在总是支离破碎的、未完成的，因此，他没有任何固定的本质，或者如某些人所说的，他的本质就是生存。

显然，存在主义采取的前进路线，是由我们在前面某一章概述过的①人格存在哲学所指出的路线。正如那时我们所指出的，某些人格存在哲学家可以被称为"存在主义者"。但是，当代的存在主义把早期的思想带到了一个成熟的阶段——尽管可能有人会争论说，在这样做的时候，它也丧失了隐含在早期思想中的那些最有价值的见解。第一，当代的存在主义者大多数都对生存的形式和结构感兴趣，并力求找到一些范畴来描述它。他们当中很多人都使用了现象学的方法。而正如我们已经看到的，一些较早的思想家是先知而不是哲学家，他们大都满足于促请人们去注意具体的生存的种种实在性，及其不连贯性和种种悖谬。他们反对浅薄的

① 参见本书前面第193页以下（系指原书页码——译注）。

理智主义的强烈行动，能够并且有时候已经以非理性主义的形式爆发出来。可是对非理性主义的指责，几乎不可能用在海德格、雅斯贝斯和萨特等人身上，这些人虽然正确地考虑了生存中的非理性因素，却并未简单地退缩到悖论和诗歌中去，而是努力用哲学分析的形式，去说明生存是如何构成的。雅斯贝斯明确地为理性辩护，反对诋毁理性的人。而萨特虽然用文学形式来表达自己的思
352 想，海德格虽然对诗歌的兴趣有增无已，但这两位思想家都表明，他们有能力进行最严格的哲学分析。第二，较早的人格存在哲学家，从克尔凯郭尔起，都倾向于强调主体性。可是大多数当代存在主义者都非常怀疑"主体"这个概念，他们会说，在任何情况下，一个纯粹的主体都不可能"生存"，因为生存恰恰就是自我与非自我的东西之相遇，不论那非自我的东西是世界，或是别的自我，或是上帝。

当代的存在主义者象较早的人格存在哲学家一样，不赞成思辨的形而上学，把它看作讨论理性本质而忽视具体生存的一种哲学。但是，这并不妨碍他们当中的一些人成为本体论者，并努力从理解人的存在出发，进而达到对存在本身的理解。事实上，还可以论证说，若不对于作为整体的存在已有某种概念，就不可能恰当地理解人的*存在*。本章所考察的哲学家中最具有独创性和最为深刻的一位，即海德格，就认为自己主要是一个本体论者，而他的生存分析，不过是通向关于一般存在的更广阔的问题的途径而已。

既然存在主义，正如我们说过的，不是一个理论体系，而是一种哲学态度，它也就导致了彼此歧异的许多观点，我们在探索存在主义者就宗教所说的话的时候，这一点尤其值得注意。在天秤的一端，萨特把存在主义等同于无神论。而在另一端，我们则看到了天主教的存在主义者，尽管人们会注意到，存在主义是1950年的教皇通谕《人类》(Humani Genevis)不赞成地提到的哲学学说之一。雅斯贝斯的哲学与自由派新教并行不悖，而海德格的哲学在

基调上肯定是宗教性的和神秘主义的，尽管它并不与任何公认的基督教形式重合。

存在主义在神学中产生了强有力的影响，我们对此毫不奇怪。神学家同哲学家一样地不会满足于“讲故事”（如柏拉图所说）[1]，存在主义者所提出的概念结构，提供了以一种形式化方式表达那样一些见解的方法，对于那些见解，圣经是用其具体的历史故事或神话故事来表达的。在此，神学家发现了一个机会，可以超越奥伦和尼布尔引导我们达到的那个阶段。最为人所共知的例证，是布尔特曼运用海德格的生存(existentialia)来为自己使新约非神话化的设想服务，但是，其他的神学家也在沿着类似的路线进行工作，而蒂里希论述神学问题时，则从生存分析前进到了本体分析。 353

正当种种剧烈的变迁和深刻的忧虑强迫人去注意自己的存在问题之际，存在主义作为对人类生存的刨根究底的追问而出现了。因此，迄今为止，存在主义的昌盛主要发生在欧洲大陆，而在稳定的、相对而言未受破坏的英美社会所产生的影响却比较小，这是不足为怪的。所以我的概述将首先考虑德国的存在主义（第105节），然后考虑法国的各种存在主义(第106节)。尔后我们将注意到存在主义在神学中的影响(第107节)，最后作一个批判性的总结(第108节)。

105. 德国的存在主义

M.海德格，K.雅斯贝斯

马丁·海德格[2]（1889～1976)感兴趣的，不仅仅是人类生存

---

① 《智者篇》，第242页。

② 1923年～1928年任马堡大学教授；1928年～1945年任弗莱堡大学教授。第二次世界大战后，据说由于他同情纳粹政权而被停职。

的问题，而且是存在的问题。但是，人的存在提供了一条理解一般的存在问题的路子，因为正如海德格所说的，① 人就象存在当中的一块空地，在那里，存在得到了照亮，变得毫无遮掩——而在海德格看来，在aletheia* 的原始意义上，“无遮掩状态”就等于真理。人因为“生存着”，所以拥有一条进入存在之真理的道路。一块岩石或一条河流并不“生存着”，它们的那种存在，被海德格称为“当下的呈现”。“生存”（就在此运用这个词的意义而言）的特征在于，生存者不仅拥有存在，而且拥有对存在的某种理解；在它的存在方式本身之中，它的存在向它显现出来。海德格相信，通过从哲学上分析伴随着生存的对存在的理解，就是说，通过使生存的基本结构即existentialia处于无遮掩状态，也许能阐明存在本身的问题。

在海德格的分析中，人的生存表现为**忧虑**，它具有一种三重结构。第一，它由**可能性**构成。人的存在被投射在自身的前面。所遇到的种种实体，从纯粹的“当下呈现”，转变成了在其可用性方面对人是“当下现成”的东西，人从中构造了一个工具性的世界，这个
354 世界是以人的种种关切为基础而连接起来的。第二，忧虑由**事实性**构成。人不是纯粹的可能性，而是事实的可能性，就是说，在任何时候都对人开放的种种可能性，受到他从未选择过的许多环境的制约和限制——受到他的历史处境、他的种族、他的天资等等的制约和限制。海德格谈到了人的“被抛入性”；人被抛入一个世界中，在那里生存于自己的环境之中，但他从何而来，他又将何往，这些事情对他却是隐蔽着的。人作为一个有限的实体，被抛入一个他在那里必须设计自己的种种可能性的世界，这种处境不是通过理论的推论向他揭示的，而是在他的感情状态或情绪中向他揭示的，在这些情绪中，最基本的一种是**焦虑**。** 忧虑的第三个构成因素

① 《存在与时间》，第133页；第222页（页码是德文版的页码，即在英译本中的边码）。

* 希腊文，“真理”、“真相”。——译注

** 亦译“畏”。——译注

是**堕落性**。人逃避焦虑之揭示，而在沉溺于自己的工具性世界中丧失自身，或者把自己埋葬在集体大众的无个性特征的非人格性的生存之中，在那里，没有任何一个人是能动负责的。当这种情形发生之时，人就已堕落而背离了自己的真实的可能性，陷入了不能负责性和虚幻可靠性的一种不真实的生存。在这种非真实性的模式中，生存被割裂了，变成了零散破碎的东西。

通往真实性的道路，在于倾听良知的声音，这被理解为要求我们承担自己的有限性和罪过。在理解忧虑时，所根据的是历时性——一种以死亡为终点的有限的历时性。在真实的生存中，死亡不再只是降临我们身上的、闯进来摧毁我们的生存的某种东西。死亡本身也被纳入了可能性之中，而且，在设计一种真实的生存时所根据的，正是作为存在的主要潜在性的死亡。一切的可能性，都在作为主要可能性的死亡之光中来作出估价，而且，当一个人在对死亡的预期中生活时，他的生活就有了一种决断，这种决断把统一性和完整性带给了零碎的自我。永恒性并未进入这幅图景，因为，完整性可以在人的有限的历时性的范围内得到，而且，人在死亡这一有支配作用的可能性之光中，把握了每个独一无二的、不可重复的可能性。当人不再逃避这一焦虑之揭示，即他正被抛进死亡之中的时候，当人有决断地预期着作为自己的最高可能性的死亡时候，人就达到了一种不可动摇的愉快与平静的境界。

那么，这是一种虚无主义，在其中人只能接受自己的存在之虚无，自己的一切可能性之虚无吗？假如在海德格的分析中死亡不曾发挥如此积极的肯定的作用的话，那么乍看之下，情况似乎的确如此。只有通过预期中的死亡之虚无而生活，人才能达到一种真实的生存。我们必须更切近地看看海德格所谓“虚无”是什么意思。我们已经注意到了卡尔纳普的这个批评：海德格谈论“虚无”，好象它是某种实体似的。① 海德格十分清楚地意识到了这一危险。“‘逻

① 参见本书前面第306页（系指原书页码——译注）。

辑'观念本身，在更加原初的探索之漩涡中开始消解。"① 他所谈论
355 的"虚无"，不是一种抽象的观念，而是当实体组成的整个世界陷入一种无差别的无意义之中时，在焦虑或不舒服的情绪中所体验到的那种"虚无"。这种"虚无"绝不是一种实体，因为它与我们的相遇，恰恰是在任何实体都不在的情况下。"这个与一切实体完全不同的东西，是非实体。但这虚无同存在一样根本。"② 因为存在本身不是又一种实体。我们不能说存在是或在（is），也不能把存在作为一个对象或客体，好象它是许多实体当中的一个似的。只有面对虚无，才能在我们内心唤醒对于存在的惊奇感，这种惊奇感表达在莱布尼茨的这个问题中："为什么竟存在着种种实体，而不仅仅是虚无？"这绝不是普通的问题，正如海德格所解释的，它指引我们的眼光离开了实体，而指向了存在。它对人来说是一个无法逃避的问题，人在自身的存在之中就面对着虚无。"我们每一个人，至少有一次，也许不止一次，被这个问题的隐秘的力量所触动。"③

然而现在，海德格更加直接地逼近了存在问题。他并不是通过实体，甚至也不是通过生存的实体即人，去接近这个问题的，他告诉我们：我们需要另外一种思考，一种服从于存在本身的思考。④ 由于人与存在之真理的本质关系，人是存在的卫士，人响应存在的召唤，而存在则仁慈地向人敞开自己。在此，我们似乎已进入了一个神秘的思想领域，这个领域也许令人想起埃克哈特大师和禅宗佛教徒。⑤ 总而言之，他的哲学的宗教方面已经变得很清楚了。存在不"是"上帝，因为海德格认为，基督教的上帝已被设想为

① Was ist Metaphysik?（德语："什么是形而上学？"——译注），第37页。
② 同上书，第45页。
③ 《形而上学导论》，第1页。
④ Was ist Metaphysik?（德语："什么是形而上学？"——译注），第13页。
⑤ 威廉·巴雷特曾提到，海德格在为铃木大拙的《禅宗佛教》所作的序言中，十分钦佩铃木大拙的著作。

一个实体。① 但是存在看来具有上帝的一切特征，甚至包括仁慈。正如理查德·克罗纳所评论的，海德格的宗教"同基督教世界两千年来宣布信仰的那种正式的宗教，相去并不太远。"②

然而，尽管海德格的本体论由于其自身的原因，对宗教哲学作出了重要的贡献，但他对当代神学的主要影响，却并不直接来自他 356
的本体论，而是通过布尔特曼间接地来自他的生存分析。事实上，海德格说过：哲学绝不能代替神学。③ 但他又坚持认为，如果神学要达到概念上的清晰，它就必须考虑在《存在与时间》里所展示的那些生存结构。因为，就神学必须论述历时的和历史的生存之中的人而言，它也就是在处理那些必须从生存角度来研究的主题。特别是，海德格相信，生存分析以这样一种方式为历史研究提供了准备，这种方式使注意力不是转向重建过去的事实，而是转向阐释真实生存之可重复的可能性。我们将要看到，布尔特曼在自己的非神话化计划中，正是运用这种方法来研究基督教中的历史因素的。

卡尔·雅斯贝斯④ (1883～1969)是作为一个精神病学者开始自己的事业的，但他转向了哲学，并成了最杰出的存在主义者之一。象克尔凯郭尔一样，他认识到经验所具有的种种极性、紧张冲突以及不连续性，因此，哲学应该被理解为一种连续的活动，永远不能达致某种终极的、包罗万象的体系。另一方面，雅斯贝斯又强调理性的重要性，但这种理性要考虑到经验中的非理性成分，并不企图用任何片面的方法来解释它们。

存在可以划分为三个领域。有一个可以客观化的领域，它不仅包括物理客体，而且包括人的观念、活动和体制等等（就这些东西

① 可是，读者应参阅本书后面第367页(系指原书页码——译注)关于蒂里希的段落。

② "海德格的私人宗教"，载于《协和神学院评论季刊》，1956年5月(第11卷第4期)，第35页。

③ 《形而上学导论》，第7页。

④ 1920年～1948年任海德堡大学教授；1948年起任巴塞尔大学教授。

也能成为客体而言）。其次还有生存的领域，生存即我们所特有的这种存在方式。它不能被客观化，也不能从客体派生，而且我们是在决定和行动之类活动中意识到它的。最后，有超越或上帝。它就是在自身之中的存在。

所以，可以说，人的存在是被世界的存在以及超越包围着的，他可以同二者发生联系。一种只与世界相联系的纯世俗性的生存，已陷入了它自己的外部工具之中，而生存的人格特征，则丧失在集体的惰性团块之中。这是"没有生存的生活，没有信仰的迷信。"① 十分重要的是，雅斯贝斯认为，人类历史的中枢，"人性形成过程中最惊人地富于成果的关键"，是"发生在公元前800年～200年之间的精神过程。"② 那是先知、伦理导师与宗教天才的时代，它标志着人作为一种精神性和人格性存在物的成熟。所以人与超越
357 具有一种关系。但这种关系如何能为人所知呢？雅斯贝斯的回答的根据，是他的关于"极限情境"的理论。人在自己的生存中，有时候会走到智穷力竭的地步，也许面临着疾病，或者罪过，或者死亡。在此极限之处，他遭遇不幸，开始意识到自己生存的现象性。这正是超越揭示出自身之处。当然，这种启示不是可以自动得到的，也不象对一个客体的感知。与超越的相遇属于"大全"的领域，"大全"所指的是"既不仅仅是主体，也不仅仅是客体，而是统摄了主客分裂的双方的那个存在"。③ 既然超越不能作为客体来把握，我们就不能以一种客观的方式来认识它或谈论它。事实上，它是通过世界上的种种事件，是间接地（用雅斯贝斯的术语来说）"用暗号"(ciphers)来使自己为人所知的，而且，它自己退缩进了超乎于我们理解之外的深渊之中。

正是以这种对人类生存的理解为基础，雅斯贝斯确立了自己

① 《现代的人》，第43页。
② 《历史的起源与目标》，第1页以下。
③ 《哲学的永久范围》，第14页。

的"哲学信仰"。这种信仰不是可证明的，它也不向我们提供任何信条，而且它不涉及客观真理。但在另一方面，它又不是某种主观的东西，一种信仰的精神状态。正如我们已经看到的，它植根于大全之中。它承认一个超越的上帝，一种绝对的命令，以及经验世界的依赖地位。这也就承认了对于真实自我的主宰，承认了人在其经验的和历时的生存方面永恒地面对超越者的状态。

这种信仰，必须由个人在面对超越者对他的当下启示的情况下予以实行，因此，这种信仰不能求助于过去的事件。但是，我们大家都生活在一种传统之中，就西方世界而言，我们"在圣经的宗教里具有自己特定的根基"。[①] 雅斯贝斯认为，重要的是应该改造并复兴这种圣经宗教，这样它积累起来的关于超越与极限的智慧，就能够重新对我们起作用。然而，我们不能把它作为避难所，而只能在我们自己的体验之中去更新它。

我们应该注意到，在一个问题上，雅斯贝斯严厉地批判了圣经宗教。人们常常主张，它把上帝的唯一启示传达给了人类。如果启示必须为每一个个人的信仰呈现，并能在任何极限情境中呈现，那么上述主张就不可能是事实。而且，雅斯贝斯还认为，这种独占真理的主张，结束了对哲学家极为宝贵的相互交流的开放性，是一种使人们彼此不宽容甚至狂热盲信的分裂性的影响。因此，任何独占真理的主张，或者关于过去某一天的一劳永逸的启示的主张，雅斯贝斯都与之无缘。我们必须承认，恩典和启示是现存的、普遍 358
的。然而这并不意味着，所有的宗教应该合并为一种调和主义的信仰，因为我们不可能同时在所有的道路上旅行。这也不意味着要退回到私人的宗教之中，因为雅斯贝斯承认，不论是哲学，还是哲学性的信仰，都不能代替活生生的历史中的宗教，及其崇拜仪式、神圣经典、以及共同团体。他所要求的是，人们应该忠于自己的信仰而不指责他人的信仰。如果要保持相互交流的公开性，那

① 《哲学的永久范围》，第41页。

么，我们就必须“关注历史上有差异的东西，而同时不会不忠于我们自己的历史性。”①

106. 法国的存在主义

J.P.萨特，G.马塞尔，L.拉维尔

毫无疑问，如果要在只对哲学略知一二的公众中，请一个人说出一位存在主义者的名字，他准会举出让-保罗·萨特②（1905～1980）来。这也许是十分不幸的，因为萨特只是在最具有否定性和最为自我中心的意义上代表存在主义的，而这正是流行的对这种思潮的印象，因此，它常常被当成不过是二十世纪颓废的征象，不作认真严肃的考虑就予以排斥了。然而，没有谁能够否认萨特的哲学才能，尽管他比我们刚考虑过的那两位德国思想家站得低一些。事实上，萨特哲学的一些基本观念是从海德格那里借用的，但他完全以自己的方式把它们表达出来了，而且我们可以补充说，这种法国式的模仿和改编，并未使海德格感到高兴。③

在萨特看来，存在主义等同于无神论。当他谈到“上帝”时，他指的是人作为自己生存的目标而提出来的理想或极限。从根本上说，人就是要成为神的欲望，就是说，要象一个自身之中就有自身的充分根据的存在物（ens sui causa*）那样地生存的欲望。但这种观念是自相矛盾的，不可能有什么神，所以，人本身作为要成为神的愿望，是“一种无用的激情。”④

这种观念是自相矛盾的，因为它涉及萨特哲学承认的两种不

---

① «哲学的永久范围»，第172页。
② 法国教师、小说家、戏剧家和哲学家。
③ 参见其 Brief über den Humanismus（德语，“论人道主义的信”。——译注）。
* 拉丁文，“自因的存在”。——译注
④ «存在与虚无»，第615页。

相容的存在方式的联合，这两种存在方式是 en-soi 即“自在”，以及 pour-soi 即“自为”。那 en-soi 由物质的事物组成，可以用存在来描述——这是众多的、非创造的、晦涩愚钝的存在，其毫无意义的丰富几乎令人作呕。而 pour-soi 则是意识，它通过一种否定行动构成了自身，它用这否定行动使自己同 en-soi 隔离开来了。这 pour-soi 是自由与超越——安排一个世界与创造种种价 359
值标准的自由。但是，自由恰恰是存在之匮乏。萨特可以用那句著名的话这样说：人是“被判处为自由的。”① 可以说，人是在寻求一种本质的生存，而人的生存又是一种失败，因为其要成为神一般的存在物的基本欲望，是不可能实现的。

其他的生存者对 pour-soi 造成了进一步的挫败。当某个人看着我时，他就把我作为他的客体或对象，夺走了我的自由，也许使我不好意思。在萨特看来，没有一种与他人妥协的方法不以挫折告终的。用他的剧本《走投无路》中那句著名的话来说：“他人就是地狱。”

死亡封闭了 pour-soi 的生存。萨特排斥了海德格关于死亡是人类生存的最高可能性的观点。死亡根本不是一种可能性，而是可能性的取消。它是生存的最终的荒谬之处。

这毫无疑问是一种令人沮丧的哲学，尽管它令人沮丧这一事实当然并未解决它是否可能真实这一问题。没有人能够否认萨特的某些分析的光辉卓越，它们剥除了那些表面的现象，深入到了人的生存的核心之处。另一方面，由于他越来越转向政治，他提倡一种“卷入”的态度，出于这种态度，个人尽管处于孤立状态，却在自己的环境中与他人为着共同的目标而一起工作；而韦尔弗里德·德桑则告诉我们：萨特在其无神论和唯物论方面已经变得不那么独断了。② 尽管如此，可能会被人记住的，还是写作《存在与虚无》

① 《存在与虚无》，第439页。

② 参见其《悲剧的结局》一书的新序言(1960)。

的那个萨特。如果我们要问，他在那里所表达的观点与宗教思想有何关系，那么可以用大卫.E.罗伯茨的话来回答："关于他，能说明问题并振奋精神的是，他有勇气追随他的无神论的种种结果，直到痛苦的结局。"①萨特向我们表明了选择究竟意味着什么，也许，即使是他关于生存的令人绝望的观点，也比许多自满自得的乐观主义更接近基督教。

与萨特相对照，加布里尔·马塞尔②（1889～1973）谈论的却是"希望的形而上学"。马塞尔虽然讨厌存在主义标签，但却象萨特一样，以对人类处境作详尽的现象学分析来进行哲学活动。但是马塞尔的分析却使他得出了与萨特颇不相同的结论。

首先，我们应当提防对"希望的形而上学"一语的任何错误解释。马塞尔肯定并不认为，创造一种在包罗万象的理性体系这个意义上的形而上学是可能的。在他的术语中，"希望"是一个"神秘"，而且他在"神秘"与"问题"之间作了重要的区分。一个**问题**，在其范围内是有限的，可以从外部去客观地探究它，可以用一种能
360 被经验证实的方式去解决它。而在另一方面，一个**神秘**，却不能从外部去加以把握。不仅希望是一个神秘，而且，举例来说，自由、爱、罪恶等等也是神秘。而基本的神秘，乃是存在的神秘。在此，我们只有通过亲身卷入所探究的那个东西，才能够理解它。这确实并没有排斥反思，但却使得任何纯客观的方法和任何现成的解决办法成为不可能。在马塞尔那里，"神秘"的领域有点象雅斯贝斯所说的"大全"的领域，在这个领域中，主体与客体相互包含，以致无法彼此分开。正是因为我们作为人类存在物而生存，我们便无法逃避这些神秘。

与问题同神秘之间的区别有点相似的，是"拥有"同"存在"之

① 《存在主义与宗教信仰》，第225页。
② 法国教师、作家、哲学家。他于1929年加入天主教会。

间的区别。拥有是一种外在的自我中心的关系；它控制客体或对象，不论其为物质所有物抑或我们自己的观念。然而，我们所拥有或希望拥有的这些东西本身，却很容易反过来压迫我们。"我们越让自己成为'拥有'之奴仆，我们就越使自己成为'拥有'所包含的啃啮人心的'焦虑'之猎物。"我们全神贯注"于摊在我们眼前的可怜的小小筹码上，热切而兴奋地数了又数、算了又算，一刻也不停歇，被害怕挫折或失败的忧虑折磨着。"① 确实，我们不可能摆脱拥有，但是拥有必须靠存在来进行改造。存在把我们引领到一种很不相同的关系之中，在这种关系里，自我与其对象的明显的划分，让位于相互的交流，而生存也超越了任何狭隘的自我中心。

我们已经能够看出，马塞尔的思想同萨特的自我中心论是背道而驰的。马塞尔本人用下面这句话总结了自己思想的线索："人——约定——共处——实在；我们在此得到了某种观念系列，这些观念，确切地说，并不是用演绎的方法轻易地从一个推论出另一个来的（事实上，再没有什么东西比相信演绎的价值更容易使人陷入谬误的了），但是它们的统一性，却能用一次思想的行动来把握。"② 要充实这个思想模式，我们可以注意到，在马塞尔看来，人的特征在于不断地承诺某种约定——比如，人常常说这类的话："明天三点钟我来看你。"但在这么做的时候，人就已经生存在一种共处之中了。同布伯一样，马塞尔发现，人的生存，并不在孤立的"我"之中，而是在"我们"之中。共处之核心的美德，是忠诚，正是因为马塞尔赋予这一观念以很高的地位，所以他能够与约西亚·罗伊斯的哲学产生如此之多的共鸣，我们当还记得，罗伊斯思想的顶点，正是"忠诚"这一观念。③ 然而，忠诚本身也有其本体论的基础，它超越人的共处而指出了上帝的存在。所以，一旦超越了狭隘的

---

① Homo Viator，（拉丁语，《旅行者》。——译注）第61页。

② 同上书，第22页。

③ 参见本书前面第37页（系指原书页码——译注）。

自我中心的生存之界限，我们就不能停步，一直要走向上帝。因
361 此，希望的形而上学就好象一种从囚禁中的逃脱，是人的有限存在对神的广阔存在的应答。

如果说马塞尔不情愿接受存在主义的标签，那么，这个标签更不适合于另一位天主教思想家路易·拉维尔①（1883～1951）。然而他的哲学思想就内容而言却很接近本节所讨论的那些哲学观念。拉维尔对人类生存的分析，又向我们提供了一个同萨特观点的鲜明的对照。因为萨特认为，意识之构成自身，所依靠的是一种从存在分离的行动，而拉维尔却坚持认为，自我意识，就是对于自身参与存在的发现。

存在是单一的，是单义的。"而既然存在是单义的，那么十分显然，一个人就不可能在发现自我呈现的同时，而不发现存在之整个的呈现。"② 我的存在是嵌在整个的存在之中的，我的思想是嵌在普遍的思想之中的，我的意志是嵌在无限的意志之中的。存在着的每一样东西，都是通过参与一个纯粹的、无限的存在行动而存在的，这个存在行动就是上帝。这一结论的确立，不是依靠理性的形而上学的推论，而是出于我们对自我参与存在的体验——这是"一种既原始又永久的形而上的体验。"③ 这种体验的性质是相互性的。存在向自我呈现，而且正是通过主观的意识活动，存在才能为人所知；但在另一方面，自我又向存在呈现，是存在赋予自我以生存。因此，具有本体论上的优先地位的，是自我对存在的呈现。"存在对自我呈现的基础，乃在于自我对存在的呈现。"④

所以，我们是生活于存在的呈现中，这是一切有限的生存者都

① 1941年～1951年任法兰西学院教授。

② De l'Etre（法语：《论存在》——译注），第248页。这本书中的一节有F.克罗森的英译文可用。

③ 同上书。

④ 同上书，第262页。

参与其中的一个完整的存在。在一种不断的呈现的内部，我们经历了一个又一个的时刻。但这存在之整个的呈现在我们看来是模糊不清的，因为我们总倾向于把注意力集中在种种具体的呈现上，或者是人们的呈现，或者是事物的呈现。至少在这一点上，拉维尔会同意海德格的意见：对存在的忘却，搅乱了我们同自己的关系，同他人的关系，同我们的世界的关系。他认为，自我的种种烦恼，主要来源于这个事实，即自我希望通过增加具体的呈现物的数量，来扩大自己的本性，并得到力量与幸福。可是，当自我采取这样的方针时，它也就注定要遭到挫败，它所追求的东西，必然不确定而从它那里溜掉。它通向自我更新和正确关系的道路，在于认识到这一 362
点：在每一个具体的呈现中，都有着整个存在的呈现。

107. 存在主义与神学

R.布尔特曼，F.戈加登，
F.布里，P.蒂里希

鲁道夫·布尔特曼[1](1884～1976)曾与巴特和其他一些人一起，反抗哈那克和“历史上的耶稣”学派的旧式自由派神学。[2]布尔特曼的建树，主要在新约研究领域，在这个领域，他接受并发展了韦斯[3]首创的形式批判方法，而且在新约文献是历史事实的记载这个问题上，得出了十分怀疑的结论。“在原始基督教中，历史人物耶稣很快被转变成了一个神话。”[4]我们现在在新约中看到的，正是这个神话，而且，要穿透它的后面而进抵历史上的耶稣，那是不可能的。历史事实不论本来如何，都已经历了一种不可逆转的变

① 1921年～1951年任马堡大学教授。
② 参见本书前面第84页以下(系指原书页码——译注)。
③ 参见本书前面第145页(系指原书页码——译注)。
④ 《原始基督教及其背景》，第200页。

形，而成了这么一个故事，即一个神圣的先在的存在变成肉身，并以自己的血赎了人类的罪，又从死里复活，升上天堂，而且据信将很快驾云归来，审判这个世界，开创新的时代。这个核心的故事，又由一些处于边缘位置的传奇作了润饰和解说，这些传奇叙述了奇迹和怪事、来自天上的声音、征服恶魔的胜利，等等。这些观念都属于"神话"，即前科学时代的那个浑然一体未加区分的论域，在那个时代，人类世界和自然界两方面的事件，都被归之于或属神明或属魔鬼的隐秘力量的直接作用。

在我们这个时代，这种神话式的理解已经不可能了，因为我们认为人可以对自己的行动负责，自然事件可以根据内在于自然本身的种种因素来解释。假如仍把基督教牢牢地同古代的神话和宇宙论拴在一起，我们怎么能够继续坚持它呢？布尔特曼回答说：新约必须"非神话化"，就是说，必须将它从神话式的论述形式中翻译出来。他相信，隐藏在神话中的东西，是 kerygma，*即神对人说的话。对我们来说，这话由于被置于神话框架中而模糊不清了，但通过非神话化工作，它可以脱离这种神话框架，从而自由地对后神话时代的人类说出来。

但是，我们能够把基督教神话翻译成什么语言呢？正是在提出这个问题之时，我们已经开始接近布尔特曼与存在主义哲学家的关系问题。他认为，kerygma（神的话语）把一种人类生存的可能
363 性放在我们面前，召唤我们去对之作出决定。使新约非神话化，就是要用一种摆脱了神话的形式，去解释对于 kerygma（神的话语，神道）放在我们面前的人生的理解。为了做到这一点，我们需要一些概念范畴来解释人类生存的结构。布尔特曼认为，海德格的生存分析，为我们提供了我们完成非神话化任务所需的概念框架。在他的《新约神学》中，他说明了圣保罗对人的理解，如果同存在主义

* 希腊语，"宣示"、"布道"之意。在神学里，指基督教福音的宣示与传布。——译注

思考的背景联系起来，如何能够获得新的力量和适用性。保罗使用的“罪”、“信”、“肉”、“灵”之类术语（这些术语很久以来就已变成了含糊不清的或者琐屑陈旧的用语），如果根据海德格主义的生存(existentialia)来解释，就又获得了生命，而且我们开始发现，新约虽然似乎与我们的思维方式相去甚远，但却同存在主义哲学家一样，使我们去正视某种与我们直接相关的、当代的事情——在真实的生存与非真实的生存之间作出抉择。

我们应该根据这些生存的概念，来理解新约的神话。例如，我们可以考虑一下末世论的神话，这个神话是最早的基督徒从犹太教的启示文学中接过来的。根据这个神话的说法，宇宙戏剧正在逼近自身的危机。现在的时代将由于一种超自然的干预而很快走向结束，将有一场最后的审判，人类将被分派各自的归宿，或者得福，或者受罚。早期基督徒对末日将临的预期，已经显示出是错误的，现在我们根本就不预期这一类的事情了。但是这种神话中的种种思想，却可以联系到此时此地我们自己的生存来予以解释。正如海德格如此有力地强调指出的，每一个个人都面对着即将来临的末日——他自己的死亡。在他的日常的抉择中，他都在提出自己的判决，因为他或者把握住了自己的真实存在，或者正在失掉它。把这些神话思想转向实际的个人生存之时，它们就开始有了意义，而且，由于突出了我们在面对末日而选择自己不可重复的可能性时自己的能动性和责任，这些神话观念事实上还重新具有了一定程度的紧要性质。布尔特曼指出，这种非神话化过程，开始于新约本身。在对耶稣早日复临的希望开始萎谢之后写成的第四福音书，把永生与审判带入了此时此地之中。

基督教故事的核心，在于基督之受死与复活。其中有一颗历史性的内核——耶稣之上十字架，但它又一次被转入了一种神话背景之中，而且被表现为一种赎罪的献祭。布尔特曼说：“一个神圣的存在物，竟要成为肉身，用自己的血来赎人们的罪，这是何等

原始的一个神话!”[1]复活也同样被归入神话一类，其功能在于表
364 明十字架的意义。但在这里，布尔特曼又把它翻译成了生存的语言。如果我们把十字架和复活纳入自己的生存之中，如果我们为了来自超越者的新生活而放弃一切世俗的安全，那么，十字架和复活就作为救赎和新生命被体验到了。当圣保罗把洗礼理解为同基督一起死去又一起再生的时候，他已经为这种非神话化开启了先河。这乃是基督教宣言的核心，也可以把它说成是一种新的自我理解。它召唤人们去作出信仰的抉择，由此他们便可以漠然于此世，凭靠上帝那看不见的实在而生活。

看起来，布尔特曼也许已把基督教的信息完全改造成了一种生存哲学的象征表述，但他一定会回答说，情况并非如此。基督教不同于任何哲学，因为它宣告了上帝的一个仁慈的、启示性的行动，这项行动使有罪的人类可能得到真实的生存。但这行动不只是某件既往之事，不只是在一个可测定其日期的场合一劳永逸地发生的某件事情。正相反，它是布尔特曼所谓的“末世事件”，就是说，它呈现于道的每一次宣讲，呈现于各种圣事，呈现于每一个信仰的抉择之中。“在每一个时刻之中，都潜伏着成为末世时刻的可能性。对此你必须警醒。”[2]

在一般的神学观点上，弗里德里希·戈加登[3]（1887～1967）十分接近于布尔特曼。他也同布尔特曼、巴特和布龙纳一起，是反叛本世纪初盛行的自由派神学的一名先驱。但是戈加登的灵感，主要得自于路德，他努力想要复兴路德的见解。他相信，是路德打破了形而上学对神学的把持，并把教会的思想引入了我们现在可以称作“生存论的”渠道。但在随后的新教正统时期中，路德的见解

① 《神道与神话》，第7页。
② 《历史与末世论(永恒之呈现)》，第155页。
③ 他任教于耶拿大学和哥廷根大学。

被丢掉了。在我们这个时代，需要重新肯定这些见解，而且按照戈加登的说法，比起神学家来，象马丁·海德格那样的世俗哲学家，对于这些见解往往理解得更好。

古典的基督教教义，例如基督论和三一论的命题，是在形而上
学的基础上制定的。但现在已发生了一种从形而上学向历史的转
变。在中世纪，历史被理解为发生在静态的形而上学框架内的一
种过程。然而，“现代人能够仅仅从自己对历史的责任这个观点来
看待历史。”① 当我们理解到，人在创造着历史，而不是在根据形而
上学来解释历史时，我们就会发现，形而上学体系本身也是历史的 365
产物。

现在，大多数新教神学家事实上都抛弃了形而上学，而赞成对他们研究的主题采取一种历史的方法。但在研究神学的历史方法内部，还是可以看出两种不同的观点，这两种观点由其各自的历史概念所指引。教会的“官方”神学(如戈加登所称呼的)，所考虑的是基督教信仰可以奠基于其上的客观的历史上发生的事件。但这种方法误解了历史的性质。历史不是一种可以从外部去观察的客体。因此，戈加登自己赞成的是一种生存论的研究历史的方法。从这种观点来看，历史不可能是一种客体，因为我们自己就在历史之中，我们参与了历史。我们只有通过克服主客体的二元对立，并且从我们自己的历史生存内部去接近历史，才能够理解历史。至于说到圣史，凭着证明某些客观事件在过去曾经发生，绝不可能确立信仰。信仰之产生，是以对圣史所作的一种生存论解释为基础的，这种解释使我们认为圣史揭示了我们自己在历史之中的、在上帝之道之下的能动负责的生存。戈加登认为，这就是我们不仅可以从现代存在主义者那里，也能从对于路德的核心原则 sola fidle*的正确理解中学到的东西。

① 《非神话化与历史》，第19页。

* 拉丁文，“仅靠信仰”、“唯因信仰”。——译注

在弗里茨·布里[1]（1907～　）所提出的"生存神学"的方案中，我们可以看到存在主义在神学问题上的最为彻底的运用。他全心全意地赞同布尔特曼关于对新约进行生存解释和非神话化的主张，但他认为，布尔特曼对自己的主张贯彻得并不彻底。正如布里所看到的，布尔特曼手里还留有两个难题。第一个是逻辑上的不一致性，因为在着手把基督教信息翻译成一种谈论人生可能性的语言之后，布尔特曼在 kerygma，即上帝拯救行动之宣告面前停了下来。无论这可能是些什么，它并不是一种人类生存的可能性。在布里看来，这事实上是神话的最后残余。第二个难题，是在布尔特曼对基督教福音与关于真实生存的哲学观念之间的截然划分当中所包含的某种自大成分。只有基督教才能带领人进入自己生存的真实性之中，真是如此吗？

布里认为，要摆脱布尔特曼的难题，出路只能在于对基督教的信息进行"非布道化"。*必须放弃这么一种观念：存在着上帝借以
366 向人传达其道的某种特殊行动。恩典和启示并不是在一次特殊行动**中赋予人的，而是同生存本身一起给出的。在此，他十分接近雅斯贝斯的观点，雅斯贝斯同他的神学的关系，很象海德格同布尔特曼的神学的关系。一旦放弃了布道的概念，我们也就不仅摆脱了布尔特曼观点中的逻辑上的不一致性，而且也摆脱了它的自大成分。因为，在基督教关于真实生存的思想，与雅斯贝斯（他也认为真实的生存是超越者的赠礼，但并不假定上帝的任何特殊行动）之类哲学家关于真实生存的思想之间，现在在原则上就不会有什么区别了。

这是不是意味着基督教神学的消失呢？在某种意义上是如此，

---

① 巴塞尔大学教授。

* dekerygmafizing。这里的"布道"二字不是我们常说的"在宗教仪式中讲道"的意思，而是指基督教传达了上帝之道，即在基督中启示出来的唯一的道。——译注

** 指基督"道成肉身"、"为人赎罪而受死"这一事件。——译注

因为神学合并到了哲学之中。“在我们的生存神学，与一种奠基于同样的生存概念之上的哲学之间，原则上没有任何区别。”① 但在另一种意义上，布里又乐于把一项独特的任务留给神学去完成。哲学把整个人类的生存作为自己的研究范围，而神学则在基督教的传统之内活动，尤其是，它阐释了属于基督教的象征和神话材料遗产在生存上的意义。布里愿意承认，基督教的神话在生存的见解方面有一种几乎是独一无二的深刻性，在如此之多的变异之后，它仍然存活下来，至今仍被体验为“启示”。“在浩如烟海的神话的观念和形象之中，只有很少几个象关于末世的基督的故事那样真正伟大的救世主神话。”② 神学的任务，就是要展示出基督教神话中的生存意义之财富，特别是它把生存看作神恩的那种强烈的意识。

保罗·蒂里希③ (1886～1965)的神学，也有着生存的出发点，但是比起本节讨论过的三位神学家来，蒂里希在从生存概念进而探索神学的本体论结构方面走得要远得多。蒂里希把自己的神学方法描述为一种“相互关联”法。他一方面考虑人类的生存处境，另一方面又考虑基督启示的信息，并且“力求把这种处境中包含的问题与这种信息中包含的答案相互关联起来。”④ 这些答案不是从这些问题派生出来的，这就是说，蒂里希也许同意巴特的这个说法：从人到神无路可通，上帝必然从他那一方揭示自身。但是，这些问 367
题也不是从这些答案派生出来的，这就是说，蒂里希不会赞成巴特对自然神学的绝对排斥。只要人在提出关于上帝的问题，并因而具有某种关于上帝的观念，那么启示性的答案就对人具有意义。“自然神学对人类环境提出了一种分析，并且提出了隐含在人类环境

① Theologie der Existenz(德语：“生存神学”——译注)，第28页。

② 同上书，第85页。

③ 先是任教于马堡大学、德累斯顿大学和法兰克福大学，后去美国，1933年～1955年任纽约协和神学院教授；1955年起任哈佛大学教授。

④ 《系统神学》，第一卷，第8页。

中的关于上帝的问题，在此范围之内，自然神学是有意义的。”①

关于上帝的问题，产生于人对自己的有限性的意识。意识到有限性，就是已经有了某种关于无限，关于无条件，关于绝对的观念。有限的存在物似乎是被非存在包围着，它不可能逃避对于存在之终极基础的探求。这是人的终极关切。当然，人有许多的关切对象，其中一些也可能被抬高到一种虚假的终极地位。民族，甚或是成功，都可能是一个人终极地关切的事物。但是这些终极的东西并不真正具有终极性，把它们当作终极的东西来对待，是一种偶像崇拜。蒂里希提出，我们要判断任何据称有终极性的说法，可以考察一下那个自称为终极的东西能不能成为我们的一个客体或对象。如果能，那么它就不是一个真正终极的东西。真正终极的东西，必须是我们自身参与其中的东西，超越了主客体关系的东西，无限地高出于一切存在着的客体或对象的东西。这个唯一能被我们称为“上帝”的终极的东西，就是存在本身。

在把上帝等同于存在本身，存在的基础，或存在的力量的时候，蒂里布说得很清楚：上帝并非任何一种特定的存在物或实体，甚至不是最高的存在物，假如最高存在物指的是很多存在物中的一个的话。② 因此，蒂里希的上帝观念与海德格的存在观念同属一个层次，而且，蒂里希可以免除海德格对一般的基督教神学的指责——把上帝当成一个实体。

蒂里希对存在这一观念的用法，在很多人看来是不能接受的，

① 《系统神学》，第二卷，第15页。

② 但是蒂里希的实际用法并不总是很清楚的。例如，当他说上帝是“存在本身”，又是“存在的基础”时，“存在”一词必然是在两种不同的意义上使用的；因为“存在本身”作为一种终极的东西，不可能有任何基础，而“存在的基础”又只能解释成“实体或者特定的存在物的基础”，即任何实体由于参与其中而得以存在的那个“存在本身”。“存在的力量”一语则更加含糊不清。在其中有一种双重的歧义。“存在”一词具有如上所述的歧义，此外，所有格既可表示主位，又可表示宾位，就是说，它既可以表示“由存在所行使的力量，”又可以表示“要想存在的力量”。于是这一用语至少可以有四种不同的含义，而这四种含义是否都可以理解则很值得怀疑。笔者不想冒然妄测哪一种含意才是蒂里希的本意。

这些人本会在他的神学中发现许许多多值得钦佩之处。例如，我们已经看到，① A.C.加尼特一方面认为蒂里希是我们时代比较有见地的神学家之一，另一方面又认为他关于存在的说法是完全错误的，这个错误是由于基本上未能理解动词“存在”(to be)的逻辑功能。但是，对这种抨击肯定可以作出回答，回答的方式，同海德格回答卡尔纳普对他的类似攻击的方式一样。当蒂里希和海德格谈论“存在”和“虚无”或“非存在”的时候，对这些术语，不应该从其抽象的逻辑意义上去理解，如果那样去理解，我们确实会陷
于无意义之中。在理解这些术语时，我们应该联系到这些术语在 368
人的生存中具有的意义；在对焦虑和有限性的体验中具有的意义——这类体验带来了对可能的非存在的震骇；在这种震骇所唤醒的对于存在的惊奇中具有的意义——惊奇的是：竟然存在着某种东西，而不是一片虚无。

上帝是存在本身，这个说法是我们关于上帝能够作出的唯一的单义的陈述。“在说出了这句话之后，关于作为上帝的上帝，就再也不可能说出什么非象征性的话来了。”② 我们不应当轻视象征性的语言，它自有它的力量。它在自身之外指出了象征所分有的那个东西，从而可以展现出实在的新的层次。既然上帝是存在的基础和结构，而且有限的事物又都分有这个存在，那么，它们就能够作为上帝的象征。然而，即使是最适合的象征，也达不到其所象征的那种实在，必须清楚地理解它们的象征性质，同时既肯定它们，又否定它们。否则，象征本身就可能被当成终极的东西，在那种情况下，它们就被偶像化并被赋予魔鬼的性质了。我们可以说上帝是人格的、活生生的、正义的、仁爱的，但在每种情况中，上帝的存在都超越了所采用的象征。

象征出现在神话或众神故事的背景之中。神话事实上是谈论

① 参见本书前面第275页(系指原书页码——译注)。

② 《系统神学》，第一卷，第265页。

终极关切所用的语言，而且蒂里希声明，“基督教象任何别的宗教一样说的是神话的语言。”① 正如象征应当就其象征的性质去予以理解一样，神话也应当剥除其字面意义，被作为神话来理解——用蒂里希的话来说，应当把它们“打破”。在这个意义上，他承认需要进行非神话化，但他宣称，我们不能没有神话的形式，也不能用某种别的语言来取代它。重要的是：我们不应该从字面上去理解我们的象征，从而把终极当成了某种次于终极的东西。

在启示中，存在本身把捉了我们，并向我们显示自身。启示并不反对理性，相反却把理性提高到一种入神的层次，在这个层次上，主体客体的关系被超越了。蒂里希承认有一种更为广泛的启示，它对于基督徒来说，是对作为基督的耶稣里的最终极启示的预备。耶稣牺牲了自身即具体的表现形式，而成了基督，这被蒂里希用典型的本体论方式解释为“新的存在”。这新的存在是来自人之
369 外的力量，它调解了人的生存冲突，克服了人的罪恶，而这罪恶则被理解为人与自己、与他人、与自己的基础的疏远。所以，显现在基督当中的这种新存在，回答了人的终极关切，以及人对存在之基础的探求。

108. 对存在主义哲学与神学的评论

存在主义为解释宗教与神学提供了值得注意的天地，这在我们的概述中已经十分清楚了。保罗·蒂里希说：“神学已从存在主义那里收到了丰厚的礼物，五十年前甚至三十年前不曾梦想到的礼物。”② 然而问题在于，是否应当接收这些礼物，或者借用拉奥孔对特罗伊人的劝告来说，*甚至在存在主义者送礼物来的时候，是

① 《信仰之动力》，第54页。
② 《文化神学》，第126页。
* 据希腊神话故事，拉奥孔是特洛伊城的祭司，曾劝告特洛伊人警惕希腊人的木马计，因触怒天神而与两个儿子同被巨蟒缠死。——译注

否就该害怕他们。因为，存在主义被普遍指责为有两大错误：主观主义和非理性主义。

关于主观主义的指责，显然有一定份量。存在主义的出发点是先存着的个人的处境，尽管我们应该还记得，个人的生存并不是一个孤立的主体的生存，而是在世界之中的生存。尽管如此，我们还是可以认为，存在主义哲学家有时候是如此地沉迷于个人的人格生存之中，以致变得相当的自我中心了。只有了解克尔凯郭尔的恋爱事件，我们才能恰当地理解他的某些作品；而在当代思想家当中，萨特的哲学也是同他自己的心理状态紧紧地联系在一起的，比如在他关于讨厌的实质所说的话中所表现出来的那样。不过，更可予以反对的那种主观主义，在马塞尔、海德格和雅斯贝斯之类思想家那里并不存在。关于主体之间的经验的结构，他们已超越了自我中心的观点。所留下的那一点主观因素，是不可避免的——那不过是承认：一切哲学思考，都是从一个有限的人的生存的观察点出发的，这个观察点不可能被换成一种神一般的优越地位，在那种地位上人可以客观地俯视一切的时间和一切的生存。

关于非理性主义的指责，所针对的是存在主义哲学家对于焦虑、恶心、厌烦之类的情感状态的利用。显然，我们不能为自己的感情所左右，感情常常是很不适当的。但在存在主义者心目中，这些情感状态并不仅仅是感情。它们带来的，还有对于我们参与其中，因而不能从外面去客观地认知的那些情境的意识。这些情感状态，仿佛是提高了的意识的危机，在这些状态中，我们注意到了通常所忽略的东西——我们自己的有限、这个世界的存在诸如此 370
类。假如我们愿意通过分析，去筛选并澄清这类体验所提供的那些见解，去考察一下这些见解是不是有道理，那么，对于利用这些体验就不会有什么反对意见了。一种以理性主义之名而无视这些体验的哲学，事实上是对经验作出了一种非常狭隘、非常肤浅的解释。

存在主义也许倾向于放肆夸张，但那些比较稳健的存在主义者却避免了这种倾向。事实上，人们可以说，这些存在主义者挽救我们脱离了那些甚至更加狂野的放肆夸张，特别是脱离了这样一种狂放：企图构造一种哲学，而不首先从一切可看到的方面，去仔细审察所有的哲学思索都发生于其中的那个地方——我们自己的人生。

当我们转向存在主义神学家时，给我们留下了十分深刻的印象的，也许是布尔特曼和戈加登所倡导的对新约故事的非神话化和生存方面的解释。这确实使得许多曾经不可理解的东西又有了意义。但是，正如布里所走的方向向我们表明的，生存的解释本身，可能会导致把基督教改造成为某种与人本主义伦理难于区分的东西。正是在这一点上，蒂里希强调本体论的而不是生存论的解释，尤其重要。蒂里希恢复了布尔特曼由于强调伦理和人格范畴而容易丢失的东西——在宗教的全部神秘传统中体验到的上帝的超人格与超理性的深度。在此，本体论解释并不意味着要构筑一种新的形而上学体系，而是意味着要在本体论地图上指出上帝观的位置——即是说，指明他是与人对于有限性的生存意识相关联的，是超乎于任何可能的实体之外的存在本身。然而，除非在一种启示性的体验中，这种上帝观被上帝的自我显现所充实，否则，它就仍然只是一个观念或一种可能性。存在主义不是一种形而上学，它既不证明也不否定上帝，但是，它能够表明种种生存的与本体的关系，这种种关系把我们引到了这个位置上，在这里，根据我们的一切经验，我们可以决定：存在对我们是仁慈的（即宗教的观点）；或者，存在对我们是疏远的，我们只能完全依赖人性这个微细而脆弱的源泉（即无神论或人本主义）。

当我们开始进行这次概览的时候，我们说过，这有点象是去看一次绘画展览。现在，我们已经走出了最后一个展厅，但是在我们道别之前，让我们再来回顾一下我们已经看到的东西。

第二十三章　结　　论

371

109. 某些发现与提示

在我们的概述结束之际，读者也许感到有些困惑。我们见到了如此之多的宗教观点，它们之中，有一些彼此尖锐冲突，另一些相互渗透融合，还有一些则如此地大相径庭，以致于好象是在谈论互不相同的许多东西，或者至少是在谈论一件东西的互不相同的许多方面。在这丰富多彩的差异中，没有出现什么共同一致的观点。在本书的开头，① 我们曾引用一位英国神学家在本世纪开端时所作的评论，在那里他曾指出，有"一大堆不一致的、互不相容的观点，所有这些观点都可称为现代的，但是没有一个能够自称为这个时代的典型代表，这是思想的主流、支流、湍流与逆流。"在结尾的时候，我们可以引用一位本世纪中叶的哲学家的话来与此并列："在今天，正如在任何时候一样，在关于世界的种种相互对抗的观点之间，一场激烈的斗争正在进行，而且这场斗争在我们这个时代，可能比在上一世纪更加激烈。它的程度之强烈，涉及的对立的立场之众多，用以表达的概念构造之用心良苦和精微细致，都是十分罕见的。"②

另一方面，我们的概述所包含的哲学家、神学家和其他思想家们所表现出来的思想上的超乎寻常的独创性和力量，不能不使我

① 参见本书前面第19页(系指原书页码——译注)。

② I·M·波亨斯基:《当代欧洲哲学》，第9页。

们留下深刻的印象。观点之冲突，并不是一场彻底的混乱，因为，我们已经能够在其中整理出相互关联的线索，即作用、反作用和相互作用的路线来。现代思想的另一位阐释者——最敏锐和最博学的阐释者之一，如果我们可以这么说的话——把它视为“自由人之间的一场未被打断的对话”，① 一场有时使他们联合，有时使他们分裂的对话。在对话中获得了真正的洞见，而且不只是一方获得了这些真正的洞见。如果我们这样来考虑情况，我们起初的困惑就不会滑入一种彻底的怀疑主义。

372 然而，我们的概述无疑向我们指出了一定程度的相对主义的方向。在宗教问题上，绝对的、终极的真理是不可能达到的。正如我们已经看到的，某些神学家确实谈论过一种他们可以接近的绝对的神启，但是，由于他们随即就这启示的解释问题彼此激烈地进行争论，并且承认启示无论如何必然要用会有失误的话语来解释，事情就很明白了：我们从他们那里得不到什么绝对真理。同样地，我们也拒斥那种人的绝对怀疑主义。那种人告诉我们说，关于这些问题，我们无论如何不可能知道任何东西，因为，按他自己的标准来看，他已经知道得太多了，而且，比起他的神学对手来，他的独断和骄傲绝不更少。我们必须转向一条介乎于这两种无益的极端之间的道路，而且我们已经发现有充分的理由可以希望：尽管不能得到绝对真理，我们还是能够获得适宜程度各不相同的部分的洞见，获得“会使我们不那么孤独凄凉的一瞥。”

当我们提到相对主义的时候，我们心中想到的还有一个更进一步的论点。在我们概述的过程中已经十分清楚的是：在什么时候流行的是什么样的哲学或神学，这同当时的社会和历史环境并非无关，就是说，同那种哲学或神学产生于其中的文化的*情绪*并非无关。在讨论存在主义的时候，我们说过，一种情绪或情感状

① 尼可拉·阿巴格纳诺：Storia della Filosofia(哲学史)，第二卷，第2部，第723页。

态，不仅是一种感情，而且是一种意识的状态，在那种状态下，我们注意到了一些否则会忽略掉的东西。本世纪中叶关于宗教的思想，与1900年流行的关于宗教的那种思想之间的差别，部分地可以归因于一种情绪上的差别，它使得本世纪中叶的人注意到了五十年前未被注意到的那些问题，而那个时代的问题，现在则已不再引起我们的兴趣了。我们所指的是：正如我们没有任何绝对的答案一样，我们也没有任何绝对的问题，在那种问题中一切东西都会被同时注意到。只有上帝才能提出或者回答那种问题。我们的问题是从我们的环境中产生的，而且，问题与答案二者都是相对于这个环境的。我们不必为此烦恼，因为情况不可能是别的样子——这就是“我们是有限的”这句话的意思的一部分。

如果（正如我们已经看到的）有很多种可能的理解宗教的方式，又如果没有任何一种方式可以得出这个问题的最终真理，那么，最为合乎理性的反应，不就是就这个问题完全停止判断吗？假如宗教象科学假说一样纯粹是一个理论的问题，那么这确实会是 373
最为合乎理性的反应。然而，我们已经有了大量的证据表明，宗教远远不止是一个理论问题。它还是一个实践的问题，是完整的人格的一种态度。正如威廉·詹姆士所指出的，对宗教停止判断，也就是在把宗教当成是不真实的这种假设下行动。正是因为在此时此地，我们就必须行动，必须生活，所以我们不能坐成一圈，等着某个人来把这个问题的最后真理奉送给我们，假如那竟被认为可能的话。我们不能避免就宗教作出某种抉择，要么摒弃宗教，要么投身于这种或那种形式的宗教。根据我们所拥有的或者我们被赋予的种种有限而又不完善的观念，我们只能要么承担信仰的风险，要么承担不信的风险。威廉·詹姆士在结束他的《相信的意志》一文时，引用了费茨·詹姆斯·斯蒂芬的这段著名的话：“你怎么看待自己？你怎么看待世界？这些就是司芬克斯之谜，我们都必须以这种或那种方式去应付之。如果我们决定不回答这些谜，那是一种

选择；如果我们在回答时犹豫不决，那也是一种选择；但是不论选择什么，我们在选择时都冒了风险。我们是在狂飞乱舞的暴风雪之中，在伸手不见五指的浓雾之中，站在一座山口之上，透过风雪迷雾，我们不时地隐约瞥见一些小路，那些小路也可能是骗人的。如果我们站在原地不动，我们会被冻死。如果我们选择了一条错误的路，我们会跌得粉身碎骨。我们确实并不知道究竟有没有正确的路。"① 这就是有限的人身在其中而又不得不自己下决心的处境——这是一种折磨人的处境（如果你愿意这么称呼它），但也是一种富于挑战性和冒险性的处境。克尔凯郭尔就是这么看待基督教的——不把它视为一种温暖舒适的惯例，而视为一种应当作出的抉择和一次即将进行的跳跃。

费茨·詹姆斯·斯蒂芬也谈论所谓"黑暗中的跳跃"，但是在此我们不得不表示异议。虽然我们否认有绝对的认识，但是某种见解还是可以得到的。象这么重要的一次跳跃，不应当在黑暗中进行，而应当在我们能得到的一切光亮之中进行，不论这光亮是来自启示，还是来自理性的反思，是来自良心，还是来自任何别的经验领域。我们不能不选择某种宗教观，即令是把宗教视为幻觉的宗教观，但是，这种选择应该是明智的选择，应该根据可行的标准来进行。现在我们必须来谈谈应有怎样的一些标准。

一、我们的宗教观应该是**合理的**。这意思不是说，应该提出某种有决定性的证明，因为我们已经排除了得到绝对确定性的可能。我们的意思也不是说，每一个神秘都应当被揭开，因为这也是对有限的理智提出的荒唐要求。我们的意思更不是说，应该无视我们经验中的非理性因素，因为我们已经特别声明过不应该忽视这些因素。在要求对宗教有合理的理解时，我们的意思只是：这种理解不应该包含任何 sacrificium intellectus，* 任何公然的自相矛

① 引自W.詹姆士：《哲学文选》，第124页。
* 拉丁文，"心智的牺牲"。——译注

盾，任何对自然理性的违反，任何同我们根据科学或常识而对世界抱有的信念的冲突。

二、我们的宗教观应该是当代的。这意思不是说，它必须符合目前的哲学时尚。我们的意思是：我们绝不可能从二十世纪，逃到 374
新约时代，或中世纪，或宗教改革时期去。毫无疑问，从所有那些时代之中，我们能够学到很多东西。但是我们所需要的，是一种切合于我们自己的时代的宗教观，就是说，这种宗教观要去努力解决我们的文明（在前面解说过的意义上）的当前情绪使我们注意到的那些问题。

三、一种宗教观应当是综合的，就是说，它应当把宗教理解为完整的人格的一种态度，而不应当仅仅理解宗教的这个方面或那个方面。如果我们只把宗教作为一件实践的、伦理的事务来对待，剥除了它关于上帝和世界的信念，那么它就很容易被利用。这也同样是一种夸大，其程度不亚于认为宗教只是信念，只是一种世界观那么一种观点。任何适当的解说，都必须从所有的方面来展现宗教——既展现出它的道德方面和实践方面，又展现出它的认识方面和情感方面。

四、我们还可以补充说，任何宗教观都必须是中途的。这个结论的得出，是由于我们否认我们能够拥有绝对真理。一个人可以忠诚地、全心全意地献身于某一种宗教态度，同时并不认为它体现着终极的、独一的真理，并不放弃学到更多东西的期望。确实，我们应当期望于任何一种宗教观的，是它留有进一步发展的余地。

我们已经研究过的当代对宗教的种种解释之中，有没有哪一种够得上这些标准呢？或者说，假定我们接受了这些标准，我们是否就得不情愿地承认，没有一种实际存在的宗教观能够在我们这个时代存活下去呢？这个问题必须由读者自己来决定。可是，既然读者在这本书里自始至终陪伴我走了这么远的路，他也许就有权

利来问我，我对此有何想法。我不向读者隐瞒我的想法，我认为，最能满足这些标准的，在哲学方面，是马丁·海德格和其他一些思想家所发展起来的生存与存在的哲学；在神学方面，是布尔特曼和蒂里希等人的与之相关的工作。在此，我发现有可能为宗教奠定一种哲学基础，它是合理的、当代的、综合的、容许进一步发展的。不仅如此，它还是这么一种哲学基础，它很容易同从一开始就激励了西方文明的传统的基督教教导结合起来，它使这些教导重新富于活力，使它们当中永存的真理能够为我们的时代所理解。我认为，宗教与哲学是彼此需要的。没有一种哲学基础，宗教就堕落为迷信；而一种枯燥单调的宗教哲学，至少对于大多数人来说，倘没有一种具体宗教的启示象征和团体崇拜，就不能对生活有益。

然而在这里，我可以不再探究基督教与生存哲学的关系这个
375 主题了，因为，如果读者有兴趣，可以参看我所写的对这种观点作了详细的发挥和辩护的书。① 但是，综上所述，虽然那是我自己的结论，虽然我希望一些读者将听从我的劝告，在我所提及的那些思想家当中去发现当代宗教思想的生长点，但我并不指望每一个人都会这样来思考问题，我也不认为从其他各个学派那里就没有什么可学的了。当然从前边已经说过的一切来看，这一点补充也许是多余的。用乔治·桑塔亚那的话来说："我并不要求任何人用我的方式思考，如果他喜欢别的方式的话。假如他可以，就让他去把自己灵魂的窗户擦得更干净，这样，那丰富多彩而美好秀丽的景象，就会更加鲜明地展现在他面前。"②

① 《存在主义神学》(伦敦，基督教学术思潮出版社；纽约，麦克米兰出版公司；1955年)；以及《非神话化的范围》(伦敦，基督教学术思潮出版社；纽约，哈泼弟兄出版社；1960年)。

② 《怀疑主义与动物信仰》，第6页。

110.未来的前景

我们写了这么一部宗教思想的当代史，甚至还作了一些暂时性的结论，这已经是够轻率的了，我们不打算由于企图写出一部未来史（正如这一节的标题可能暗示的）而添加自己的罪过。我们肯定不是要去冥思苦想，一个学派是否将取代另一个学派，或者必然正在更年轻的神学家当中形成的那些新的学派将有什么样的特点——因为，我们的概述只包括那些已牢固地确立了自己声誉的人，其中没有一个是在1910年以后出生的。我们更不敢冒昧地预测，在本世纪剩下的几十年中可能有什么事件会降临到我们西方文明的头上，或者情绪方面的什么变化可能会使我们注意到目前是潜伏着的问题。

我们在此的目的，只是要引起对这么一个事实的注意，这个事实对所有关心宗教的人来说，必然是鼓舞人心的，不论他们可能属于哪一个学派——这个事实就是：尽管本世纪发生了这一切破坏性的事件，尽管浅薄的世俗主义已吞没了这么多的东西，但是宗教思想仍然还是生气勃勃，而且提供了表明它将继续充满生机的一切迹象。当我们想起马里坦、贝加也夫、巴特、马塞尔、奥托、蒂里希（只随便列举几个）等人的名字时，我们发现，二十世纪的人在对待宗教问题时的诚挚认真与清晰明白的程度，并未降到他们的前辈的水平以下。我们当中一些人认为，这是因为这些问题属于人自 378
己的存在本身的问题，而且人类不解决这些问题是不会心安的。人的眼光只有超越自身，他才能理解自身。布尔特曼说："上帝的问题与我本身的问题，就是同一个问题。"①

柏拉图说过："要在此生就这些问题得到任何确定，那是何等

① 《耶稣基督与神话》，第53页。

艰难，甚至是毫无可能。然而，一个人倘若不尽最大努力去检验关于这些问题的种种说法，或者在从各方面去考察它们以至不能再有所为之前，就放弃了这项任务，那么他就是一个可怜的家伙。”①二十世纪的人没有在这项任务面前退缩。在对于宗教真理的探求中，二十世纪的人绝不比以往时代的人更有可能达到这个航程的终点，或者更有可能站在坚实的岸上，因为那样的话，他就不再是这个世界之中的人，不再是我们所知道的人，不再是你我这样的人，不再是homo viator*了。但是，重要的事情是：这个航程正在进行着，而且还将进行下去。

① 《斐多篇》，第85页。
* 拉丁文，“旅行者”，“途中的人”。——译注

377

第二十四章　补编：1960年～1980年

111. 一个新阶段？

本书的主体部分追溯了到1960年为止的二十世纪西方宗教思想的发展，然而1960年以来又发生了许许多多的情况，而这个补编的目的，就是要继续叙述直到1980年为止的历史。虽然我们已经看到，本世纪前六十年的思想包含着大量的冲突矛盾，但我仍努力将它划分成了三个主要阶段，而且关于第三个阶段，我曾说过：第三阶段的思潮是"那些至今仍然占据着这个领域的思潮。"①但是在写下这些话之后，形势发生了变化。一些更新的思潮已经出现。人们不得不问问：我们现在是否已进入了第四个阶段？

当然，我所谓的各个"阶段"，相互间的区分并没有很明显的标志，而且任一特定的阶段，除了显示出内部的一致之处以外，也显示出内部的种种冲突。尽管如此，还是有某些模式和转变可以辨识出来，而且的确常常出现某些占主导地位的倾向以及融合现象。在我们现在所回顾的这二十年当中，看来确实存在着一种同前一阶段的断裂。而且，虽然在本世纪六十年代，宗教思想似乎陷入了彻底的混乱和分裂，但是现在，它看来已经度过了这些风暴，进入了一个比较平静的时期，在这个时期，在整个当代神学与宗教哲

① 参见本书前面第18页（系指原书页码——译注）。

学的广阔范围内，至少有一些观点的相互融汇已经初露端倪了。

我认为，要说六十年代早期标志着宗教思想方面的某种分水岭，这样说并不过分。这不能确定在任何一个具体的年份，也不能归因于任何一个单一的因素。我可以提一提几种起作用的力量。

在新教神学方面，我们已经走到了一个巨匠时代的终点。巴特、布龙纳、蒂里希、戈加登、拜里弟兄、尼布尔弟兄，这些在一代人之久的时间里控制了神学舞台的杰出人物，到六十年代时都已经完成了自己的工作，而且，他们当中的大多数人，那个时候事实上都已经逝世，或者已经不活跃了。诚然，在他们身后留下了许多未
378 完成的任务，留下了许多取之不尽的资源，而且，他们的影响肯定尚未完结。但是，他们做了这么多的工作去促进的神学复兴，已经跑上了自己的航道。他们曾享有长时期的控制权，可是现在要适应新的形势，就需要新的思想家，以及新的起点。

大约正值此时，罗马天主教的神学有了一个崭新的开端。为了在教会内部带来现代化，教皇约翰二十三世召开了第二届梵蒂冈公会议。这构成了这座分水岭的另一个重要部分。在前面第十八章中叙述过的罗马天主教思想中的新的动荡，得到了极大的刺激。如果说罗马天主教神学曾经因其极端的保守主义而著名，那么，第二届梵蒂冈公会议以来，它已变成了在世界上流行的一种极其令人兴奋和意义重大的神学。第二届梵蒂冈公会议的具有解放作用的影响，不可避免地鼓励了大量脱离常轨和短暂夭折的东西的发表，但从总体上看，可以说，天主教神学就象从蝶蛹中奋飞而出的蝴蝶，冲破了把它束缚了那么久的那些僵化的概念，而且，它在仍然忠于天主教传统的同时，已经努力去在当代思想形式中寻求表达的方式了。罗马天主教会长时期力图阻挡现代世界的近逼，并在从Syllabus Errorum*到Humani Generis**的一系列通告中谴

* 拉丁文，《错误汇编》。——译注

** 拉丁文《人类》。——译注

责了那么多的现代思想，指导这些行动的这种防卫的精神，已经让位给一种新的对话的精神——同其他的基督徒对话，同其他的宗教对话，同世俗的思想，甚至同马克思主义对话。正如约翰二十三世在这次公会议的开幕辞中所说的：教会“认为，它是靠证明自己的学说的正确性，而不是靠进行谴责，来满足当今时代的需要的。”①尽管这个说法也许看来十分谨慎，但它却为天主教思想的变革与更新的巨大可能性打开了大门。

在1960年以前的那个时期，神学与哲学之间的对话，主要是同现象学和存在主义——同所谓“克尔凯郭尔—尼采—海德格”路线进行的。而在1960年以后的时期，来自我们时代的种种哲学当中的一个新的对话伙伴，已经变得越来越重要了。令人惊奇的是，这个对话伙伴，竟是马克思主义，或者说得更确切一些，是新马克思主义。这个术语指的是这么一些形式的哲学，它们有某些见解得自于马克思，但却又远远地背离了官方马列主义教条的僵化理论。从宗教的角度来看，这种新马克思主义哲学之所以值得注意，有好几个理由，其中包括：它强调实践而不是强调理论，它的世界观是未来主义或末世论的，它对于(资本主义形式或共产主义形式的)技术社会进行了批判，它承认人类存在的社会性，并且意 379
识到了利益或兴趣(意识形态现象)的认识论作用。由于马克思主义传统中有这么多东西来自黑格尔，也许人们应当说，这场对话是同作为整体的辩证哲学——同所谓“黑格尔—马克思—布洛赫”路线进行的。看来，在1970年纪念黑格尔诞生两百周年之际，他的哲学并没有死亡。

在一直影响着宗教思想的这些神学的、教会的、哲学的因素之外，我们还得加上世界上正在发生着的一切变化，因为宗教思想并

---

① 沃尔特·M·阿伯特编：《第二届梵蒂冈公会议文件集》(耶稣会版)，第716页。

不是产生在真空之中。这些变化是如此之繁多，如此之复杂，变化的速度又增加得如此之迅速，以致于我们只能提一提那些较为明显的事情。一方面，科学和技术方面的惊人进步一直持续不断。例如，可以只提提我们正在考察的这二十年间最引人注目的两件事：人第一次站到了月球之上，而且揭示了自身基因构造的奥秘。随着人越来越以为能控制自己的命运，看起来他对上帝的需要也就可能会越来越小，而且人的生活也就变得完全世俗化了。然而在另一方面，在这同一个时期，技术的两面性已经以一种新的方式呈现在我们面前，我们了解了它通过河流、海洋和空气的污染，通过资源短缺的压力，通过人口过剩的危险，而对于环境造成的严重威胁。毁灭一切的核战争的可能性，依然潜伏在背景之中。发达国家与所谓“第三世界”之间的冲突变得更加尖锐，与此同时，在很多国家，许多年轻人起来反叛世俗的技术统治建立其上的整个价值体系，而且我们已经听到人们在纷纷议论一种“反文化”以及种种替代性的生活方式。这些有时候是相互矛盾的倾向，对于宗教思想的影响，其程度不亚于哲学家和神学家的思辨。事实上，神学本身有时候看来也只是在追随那时候流行的种种趋势。

在我们正在考察的这二十年当中，我想我们应该在六十年代与七十年代之间作出区分。这两个十年彼此有着十分显著的不同。

就宗教思想的问题而言，我想把六十年代称为“浅薄涉猎者的十年”。那时的神学时尚变化之快，犹如妇女时装。种种立场观点还没来得及加以阐释，就被抛弃而换成了某种新玩意。象《时代》甚至《花花公子》这类的通俗杂志，都登载了论述“新神学”的文章。
380 某些神学家说，在这个飞速变化和直接交流的新时代，哲学和神学的书籍已经过时了，而电视采访，杂志文章，或者顶多是平装小书，将会成为未来的信息传递工具。在那些年头，真实而重要的问题正在提出，而且存在着一种十分激烈的不安与探索。然而，这些问

题并未得到任何深刻的论述，而且不可避免地存在着许许多多肤浅的说法。在比较惊人的标语口号中，有“上帝之死”，“世俗基督教”，“黑人神学”，“酒神宗教”之类，它们与“新释经学”，“超验托马斯主义”和“希望神学”之类比较严肃的背景形成对照。这些杂然并陈的彼此形成对照的标签、描绘与口号，多少表明了六十年代宗教思想之中的混乱与迷惑，但是它们也证明，宗教和对宗教的思索绝没有死亡——即使有人宣称上帝自己已经死了！

情况已经表明，七十年代不象六十年代那么潮热兴奋，而是更加善于思索。六十年代出现的许多问题，尽管依然存在，但已经得到了深刻得多的考察。前面提到，一些热心分子在前十年曾经预言了神学专著的末日，但这已经不攻自破了，因为在七十年代涌现了大量的神学上的鸿篇巨著。除了很多论述上帝、基督、教会等专门主题的详尽的大部头著作之外(莫尔特曼 潘楞贝格，布耶尔，汉斯·孔，施勒贝克斯)，还出现了好几种十分全面的系统神学(提利克，埃伯林，拉纳尔，奥特，贝尔科夫)。

我们已经提到，在六十年代，人们常常听到“新神学” 这个说法，然而到了七十年代，这种说法就消失了。本书读者当还记得，在本世纪最初十年间，英国出现了一种“新神学”，大约与此同时，罗马天主教会也受到了关于现代主义思潮论战的震动。最近这些年头里的那些新神学，在某些方面与那些更早的思潮不无相似之处。总的说来，它们在十九世纪神学的内在论和人本主义倾向被新教中的巴特时期和天主教中的托马斯主义复兴打断之后，又重新恢复了这种倾向。我想，当我们更加详细地研究了这些新思潮之后，这一点将会变得十分清楚。

在本章下余的部分，我们首先将考虑这样一些哲学家，他们在最近的宗教思想上直接或间接地留下了自己的印记(第112节)。然后我们将考察一下神学方面的发展：首先是欧洲大陆的新教神学(第113节)；接着是英语国家的新教和安立甘 的神学(第114节)；

再下去是罗马天主教的贡献(第 115 节)。我们还要注意到一些特
381 别的兴趣派别（第 116 节)。本章将以一个简短的评价作为结束(第 117 节)。

112. 1960年以后哲学的影响

前边我们提到，新马克思主义在近年来的宗教思想中产生了重要的影响,现在我们将把注意力转向这个学派的三位思想家。他们三位都是德国人,然而其中两位在纳粹时期被迫离开了祖国。也许,他们之中只有一位,本身对宗教很感兴趣，但是所有这三个人的思想,同解释宗教都很有关系。

我们首先来看看三人中对宗教表现出最大兴趣的一位，即恩斯特·布洛赫[1] (1885～1977)。当我说他对宗教(尤其是对基督教)感兴趣的时候，这个说法不应当加以夸大。他确实被基督教历史上时常出现的那些末世论乌托邦教派所吸引，而且他的早期著作之一就是论述激进的宗教改革家托马斯·闵采尔的。[2] 他还十分同情道成肉身的观念,因为道成肉身的上帝生在马厩里,又死在十字架上，这标志着古代世界的强有力的君王般的诸神及其所助长的强力意识形态的终结。然而他是一个无神论者，其理由是任何神都会妨碍人的超越。他大半辈子都是一个热心的斯大林主义者，他赞扬那个独裁政权时令人作呕的程度，远远超过了海德格在同纳粹分子短期勾搭时对希特勒主义的支持。尽管如此,当他最终被指责为背离了正统的马列主义路线时,被指控的罪名,除了比较常

---

[1] 他是一位独立的作家，先是住在德国,1933年以后住在国外。1949年被任命为东德莱比锡大学教授,1961年任西德杜宾根大学教授。

[2] Thomas Münzer als Theologe der Revolution.(德语，“作为革命神学家的托马斯·闵采尔”——译注)。

用的“修正主义”和“唯心主义”之外，还有“神秘主义”也算一条。

布洛赫那部题名为 Das Prinzip Hoffnung* 的大部头代表作①，从1954年到1959年，即在他逗留东德期间分三卷出版。布洛赫批评经验主义，因为经验主义关注的是事实，是既定的情形，他宣称，研究可能性，研究尚未成为事实的东西才更加重要。在他的思想中，“尚未”(das Noch-nicht)这一概念具有核心的地位。 382
“我们仍然处于一种‘尚未存在’的状态之中。……我存在着。但我并未拥有我自身。我只不过正在变化着。”② 哲学家的任务，就是展望未来，就是探索但也创造并且以一种乌托邦社会的形式去帮助实现那“尚未”的东西。布洛赫并不企图详细地描绘他的乌托邦，但他设想这种乌托邦时，所根据的大致是马克思主义的路线。

由于强调人性中种种尚未揭示的可能性，布洛赫可能会被认为是在做着同存在主义者们所做过的一样的工作。然而，他还把“尚未的本体论”延伸到了无生命的宇宙。宇宙还有一种未被发现的本质，追求得以实现的本质。在这一点上，我们似乎正在接近某种形式的神秘主义或泛神论(而且当然，布洛赫和很多马克思主义者所理解的“物质”，是赋有某种创造性的，这使得它同传统的“质料”是如此的不同，以致于谈论“唯物主义”都很容易使人误解了)。然而，布洛赫的物质性宇宙还是足够被动的，以致需要人的努力去揭示它的本质。

布洛赫经常提到基督教。耶稣关于末世的上帝之国的宣告，对他有明显的吸引力。他称耶稣为“幻想家”，③ 这是一个表示尊敬而不是侮辱的称呼，因为幻想和想象在布洛赫的认识论中占有很高的地位。它们对于认识“尚未”是必不可少的，而对“尚未”的

---

* 德语，“希望的原则”。——译注

① 已被摘要地译成英文，题为《立足于自身的人》。

② 《立足于自身的人》，第59页；Das Prinzip Hoffnung，第284页。

③ 同上书，第180页。

认识构成了希望，布洛赫把它与他所轻视的对经验事实的认识相对照。

六十年代末期，赫伯特·马尔库塞①（1898～1980）作为那多事之秋里造反的学生们所喜爱的哲学家而开始出名——尽管他们是否理解他或者他是否理解他们，这肯定应该视为是十分可疑的。虽然他通常被视为某种马克思主义者，但他的哲学是十分折衷的，既吸收了很多马克思的东西，也吸收了很多黑格尔、弗洛伊德和海德格的东西。他所说的东西里有很多夸张和矛盾的东西——例如，他以卢德派分子*的全部狂热来攻击现代技术，但要为一切人提供一种悠闲生活时，他所依靠的却是一种未加说明的不明确的“新的”技术。L.科拉科夫斯基曾把马尔库塞批评得体无完肤，最后他写道：“在我们的时代，也许再也没有一个哲学家，象马尔库塞那样完全该当被称为蒙昧主义的理论家了。”②这种批评具有某些真理，然而，马尔库塞确实具有一些洞见值得考察，而且为宗教思想提出了一些问题。

同布洛赫一样，对于经验主义、实证主义以及任何别的专注
383 于事实的哲学，马尔库塞都持强烈的批评态度。他认为，对于事实即事物现状的专注，会减弱考虑事物应当是怎样的批判力量。除了事实，必须有一些据以判断事实的规范和本质。超验的理性之功能，就是提供这些规范和本质。“理性是破坏性的力量”，它使我们去理解“人和事物成为它们真正是的东西的那些条件。”③

对经验主义的批判，扩展成了对科学和技术的批判。科学与

① 他在纳粹统治时期离开德国，大半生都在美国各所大学任教。
* 指十九世纪初期捣毁机器的工人运动的参加者。——译注
② 《马克思主义主潮》，第三卷，第420页。
③ 《单面的人》，第123页。

技术造成了马尔库塞所谓的“单面的人”。人成为单面的，是因为科学教导他一心一意注意事实。他已经丧失了第二面，即对于规范和本质的意识，这些规范和本质来自超越的理性，并使得批判成为可能。不止如此，技术社会的种种舒适，还提供了一种镇痛剂，它使得单面的人满足于呆在原处。“技术不是中性的。技术社会是一种支配的体系。”①

马尔库塞号召我们超越这个体系，并重新肯定理性和自由。他提出了一些惊人的要求，他召唤“一种新型的人，一种不同类型的人类，具有新的需要，能够找到一种与以往有质的不同的生活方式，能够创造一种与以往有质的不同的环境。”② 但是这么一种新人怎么能够产生？马尔库塞似乎认为出路在于政治革命，但是历史已经表明了革命的不适当性，而且马尔库塞自己也相信，技术统治的社会在其资本主义形式和共产主义形式中都同样地发生着偏差。科拉科夫斯基的解决办法同样是不适当的，他在批评马尔库塞时宣称，“要战胜技术的毁灭性影响，只能靠技术本身的进一步发展。”③ 要造成人类行为和动机的深刻的质的变化，还需要一些比此更多的东西。

当马尔库塞在某个地方④ 把艺术称为伟大的改造力量的时候，他自己似乎已经更接近于这个目标了。但是，从他的分析留下的问题是：是不是唯有宗教，能够创造他所召唤的那种新的人性？

要完成对于新马克思主义的这篇概述，我们还得提到于尔根 384
·哈贝马斯⑤ (1929～)的工作，他也许是现在还活着的德国哲学家中最为著名的一位。他的工作主要是在认识论领域，特别是关于认识如何与认识者的利益相关联，如何受到认识者的利益影响

① 《单面的人》，第14页。
② 《马克思主义与激进的宗教》，第7页。
③ 《马克思主义主潮》，第三卷，第420页。
④ 《马克思主义与激进的宗教》，第62页。
⑤ 法兰克福大学教授。

的问题。他说的"利益"，指的是那种基本的生存取向，它是在人与事物的世界或者与他人打交道当中产生的。① 认识行动的发生，并不是在真空当中，也不是在严格消毒的环境当中。

所以，哈贝马斯象布洛赫和马尔库塞一样，对于经验主义和实证主义，以及它们自称是客观的、摆脱了价值标准的说法持批判态度。他认为，经验主义和实证主义带来的，也总有一些以某种实践利益为基础的假定。他同意马尔库塞的说法，即使科学也不是中性的，而是受到技术利益引导的。然而在超越的理性这个问题上，他同马尔库塞有分歧。他不承认有一个阿基米德支点，或者有任何不受利益影响的有特权的精英人物。事实上，他最著名的一本书，就是以批判康德要寻找认识的超验基础的企图为开端的。康德相信有一些不变的知性范畴内在于思想之中，马克思认为理解（知性）与我们在变化的历史和社会条件下的实践活动密切相关，哈贝马斯将二者作了比较。②

当然，这里的危险在于，一旦承认了认识是受到污染的，就有可能滑向彻底的怀疑论。而彻底的怀疑论是自相矛盾的，因为怀疑论者总还要坚持认为自己的观点是真实的。哈贝马斯竭力通过一种以弗洛伊德理论为基础的自我反思过程，把认识与利益拉到一起。然而，比起他的书中建设性的部分来，他书中的批判性部分倒还更成功一些。也许，我们能做的最好的事情，就是努力去尽可能诚实地揭示那些渗入了我们的认识活动之中的种种利益。

哈贝马斯的观点可以明显地应用到宗教思想的领域中。假如我们认为，意识形态是由一个集团的利益（并不必然是阶级利益）所造就的那些信念的体系，那么我们就得问一问，任何一种神学是不是摆脱了意识形态的影响，还有，这个问题具有什么内涵。事实上，在我们进一步的讨论中，这个问题还将出现。

---

① Erkenntnis und Interesse（德语，"认识与利益"。——译注），第242页。

② 同上书，第48页。

现在，我们来考察两位继承了现象学和存在主义路线的哲学家，他们两位在近来的宗教思想中都颇有影响。尽管马克思主义者批判存在主义就象批判经验主义一样严厉，但是二者之间也许存在着比通常所承认的更多的共同基础，所以，在考虑了新马克思主义之后，接着考虑现象学与存在主义，看来是十分自然的。这两种学说都承认人的超越性，人是一种在某种程度上创造着自身性质的存在物；都认识到哲学不可能脱离实践中的关切；并进而承认，认识并不具有笛卡尔及其继承者们归诸于认识的那种纯粹客观的有效性，而是位于一种生存的处境之中，而且这引起了有关解 385
释的种种难题和真理的问题。当我们注意到一些哲学家是如何在这两类哲学之间进进退退的时候，这两类哲学的重迭之处就突出出来了。例如，马尔库塞原来是海德格的学生，而萨特则从彻底的存在主义走向了马克思主义。

海德格的另一位学生汉斯-格奥尔格·伽达默尔①（1900～ ）所关注的，主要是上一段所提到的那些有关解释与真理的难题。他的主要著作Wahrheit und Methode②，在六十年代和七十年代得到了哲学家和神学家们大量的讨论。他追随后期的海德格，认为语言不仅仅是一种工具，而且构成了世界。“人与世界的关系，在性质上绝对地、根本地是一种语言的关系。”③ 然而无论我们作出何种声言，都不可避免地要依赖于一个观察点。启蒙运动要求我们克服一切偏见，这本身就是一种偏见。而一旦我们消除了它，我们就理解了我们自己的局限性。当然，偏见并非如马克思主义者所主张的，可以简单地归因于阶级利益。我们的天性有许许多多的局限，都可以导致偏见。

然而这并不意味着，伽达默尔把解释与真理交给了主观的选

① 先后担任莱比锡大学、法兰克福大学和海德堡大学教授。
② 英译本为《真理与方法》（与德文原意同。——译注）。
③ 《真理与方法》，第432页。

择。一方面，他想强调，一段文字不仅仅是其作者的主观意图。它一旦被写下，也就获得了一种属于它本身的生命。“一段话的意义，不仅常常而且总是超越了它的作者。正是因为如此，所以理解不仅是一种再现活动，而且是一种创造活动。”① 但是，这种创造性的解释活动同样也不仅仅是主观的。这正如对一件艺术作品的判断一样，对艺术作品的判断，不仅以主观的爱好为基础，还以主观际的趣味标准为基础。

这就把我们引向了伽达默尔观点中也许是最为有趣和最有独创性的部分，至少就宗教思想而论是如此。他论证说，艺术是认识的一种形式，因此，它包含着“一种据有真理的主张，这种拥有真理性的主张肯定不同于科学的主张，但同样肯定也不低于科学的主张。”② 虽然理由不同，伽达默尔看来也同新马克思主义者一样，贬低由经验研究所揭示的纯粹的事实。按照伽达默尔的说法，艺术作品高于原型，因为它向我们显示的是本质或本质意义。对于经验主义自称是可靠认识的唯一途径这一主张，这又是一项挑战。认识真理与达到真理，有着种种不同的道路。要探索实在，解释、象
386 征和想象，同观察和判断是同样需要的。虽然伽达默尔是在讨论艺术的性质，但是他的观点，同解释和评价宗教语言的问题具有明显的关联，而且正如我们将要看到的，已经被运用于这一目的了。

保罗·利科③ (1913～　)是一位法国新教哲学家，他讨论的问题十分类似于伽达默尔所关注的问题，但讨论时使用的是自己的独特方式。他涉及的范围极广，而且他的思想多多少少有些折衷色彩，因为他不仅吸收了胡塞尔、海德格和伽达默尔的思想，而且也吸收了弗洛伊德和哲学传统中的很多早期人物的思想。

---

① 《真理与方法》，第264页。
② 同上书，第37页。
③ 他同时分别在巴黎大学和芝加哥大学任教。

利科在开始自己的哲学事业时，很为胡塞尔所吸引，他把胡塞尔的 Ideen* 译成了法语。他自己的早期著作都是专门研究人性的。他批判了萨特的二元论和悲观主义，也批判了那些强调焦虑是人的基本情感的存在主义者的片面性。利科宣称，快乐也同样有权要求被视为一种"本体论的情感"，就是说，被视为了解人的状态的一条线索，他还宣称，可以同存在维持一种肯定性的关系，以与疏远的感觉相对照。① 但这并不意味着利科是一个乐观主义者——他看问题要辩证得多，而且，事实上他极其关注罪与恶的意义。但他认为，肯定性的东西比否定性的东西更加基本。"不论恶可能是多么根本，它也不可能象善那么具有原初性。"他又写道："罪并不说明做一个人是什么意思。在成为罪人这件事之外，还有被创造为人这件事。罪可能比种种罪恶的事情古老，可是，清白却比罪更为古老。"②

正是恶的问题引起了利科对象征的兴趣。圣经关于罪的教导，是以神话和象征的形式留给我们的。人的存在理解其自身时，并不是直接地理解，而是通过努力生存于同世界的相互作用之中的时候所产生的种种象征，来反射式地理解。我们不再可能天真地对圣经的语言作出反应了——确实，我们已经很难去把握那种语言了，因为我们的现代思维方式是刻板实际的、客观的。因此，利科追求某种"第二次的天真"，它可以让我们重新运用体现在神话和象征中的古代的真知灼见。

正是在这里，他开始对弗洛伊德发生了兴趣，这种兴趣表现在《弗洛伊德与哲学》这部著作中。弗洛伊德代表着一种"怀疑的解释学"，正如马克思或别的作家一样，他们根据无意识的欲望，阶级利益，或者别的东西来解释宗教的语言，从而追求一种对宗教语

* 德语，"观念"。——译注

① 《会失误的人》，第161页，第210页。

② 《恶的象征》，第156页，第251页。

言的还原解释。要获得一种"相信的解释学"，只有通过"怀疑的解
387 释学"，但是我们发现，后者的解释太过于片面，而且错失了它宣称要去解释的那种语言的丰富的多样性。顺便说一句，利科对于布尔特曼的非神话化，提出了类似的指责。① 宗教的语言(他心目中所指的是圣经的语言)包含着许许多多的种类，不可能全部还原为一个单一的类型。利科划分了五种不同的语言：预言、叙述、命令、格言、赞颂。要解释这样一种复杂的经文，是没有任何捷径可走的。

在我们结束对存在主义和现象学的概述之前，还可以简短地提一提第三个人物，尽管他属于文学界而不是哲学界。然而他还是对我们时代的宗教思想产生了影响。我指的就是生在阿尔及利亚的阿尔伯特·加缪(1913～1960)。他相信人的处境就象神话里的西西弗斯的处境那么荒谬。大约在他的最具有哲学性的作品《反叛者》的开头，他提出了自己的信条："我宣布，我什么也不相信，一切都是荒谬的，但我不能怀疑我自己的宣布的有效性，我至少得相信我自己的抗议。"② 因此，虽然这听起来很象虚无主义，但还是有某种东西幸存下来了，那就是人的抗议，因此也是有关人的尊严的某种东西。

所以，虽然人的处境是荒谬的，但加缪并不顺从地接受它。他号召一种"形而上学的反叛"，他把这种反叛解释为"人据以抗议自己的状况，抗议整个创造的运动。"③ 因此，这里有一种对人的信念，以及对人的事业的坚定的献身。

要理解这种观点的逻辑也许很难，但是我认为，应该把它视为抗议的无神论的一个有力例证。我们不应当象有些人所作的那样，企图把加缪的思想基督教化。无论如何，我们可能会注意到，他提

---

① 《论圣经的解释》，第49页以下。
② 《反叛者》，第10页。
③ 同上书，第23页。

醒我们说："古人对于宇宙的爱，最早的基督徒并不知道，他们性急地等待着它的末日。"①

当我们开始来考虑超验的托马斯主义的时候，我们好象跨进了一个大不相同的世界。它是在第二届梵蒂冈公会议以前就已开始，后来又得到这次公会议极大推动的罗马天主教思想复兴的哲学组成部分。

这种永恒哲学的新版本，与第十八章中讨论过的新托马斯主义是不同的。那一章里提到的一些新托马斯主义者，尤其是日尔松，对这种新的发展持相当程度的批判态度。超验托马斯主义的先驱，是在生前默默无闻的约瑟夫·马勒夏尔（1878～1915）。这 388
种托马斯主义的新形式，比起以往的形式来要有生气得多，但它声称仍然扎根于圣托马斯的思想之中。正如"超验的"这个形容词所表明的，马勒夏尔在与康德超验哲学的对话之中发展了圣托马斯的思想。在这样做的时候，他把注意力转向了理智活动。人们也可以把这种变化描述为从概念主义到理智主义的运动，如果把理智主义能动地理解为所指的是想要理解在任一特定时刻得到的东西的那么一种内在趋势的话。这就导致了"超验托马斯主义"一词的某种程度的二义性。不幸许多使用这个词的人似乎并未意识到这种二义性。就超验托马斯主义象康德哲学一样探究理解与认识的条件而言，它是一种超验的哲学；但是就它认识到人心中有一种明显的性质，所以人不断地超越出自身而言，它又是一种关于超越的哲学。* 这种超越的趋势之"所往"，就是上帝。

经过这样的描述，人们就可以发现，超验托马斯主义同这一节已讨论过的新马克思主义和存在主义，至少有某种密切关系，因为，人类能自我超越的特点，正是这两种哲学中基本的东西。但是，马克思主义者和存在主义者强调的是意志、实际的关切、甚至

① 《反叛者》，第190页。

* "超验"与"超越"，原文都是一个词：transcendence。——译注

情感，而超验托马斯主义却肯定理智的至上性，特别是认为超越乃在于理智的趋势之中，因此严格地说更接近于托马斯主义传统。有时候，存在主义因素似乎同新托马斯主义融合在一起——我想，埃美利希·科列特(1919年～)就是如此，他是干脆地题名为《形而上学》的那本书的作者。

然而，在伯纳德·罗纳根[1] (1903年～)的著作中所表达的，却似乎是一种相当纯粹的托马斯主义，尽管是一种能动的、超验的托马斯主义。因此我们选他来作为超验托马斯主义的最著名的代表人物之一。

他的巨著《洞见》，对人类认识活动的逐渐展开，作了十分详尽的考察。人的认识活动，出发点是"一种理智上的欲望，一种思想上的爱欲(eros)；没有它，就不会产生任何疑问，任何探究，任何惊奇。"[2] 我们不可能详述罗纳根对理智活动的说明。他谈到的有"感觉、记忆、想像、洞察、界说、批判的反思、判断等等的辩证的相互作用。"[3] 存在着一种追求更充分的理解的不懈的冲动，而且，每一个问题都导致了一个新的问题。"尽管是一个堂皇的给人以深刻印
389 象的名词，'超越'却仍然是引起进一步的种种问题的基本材料。它意味着与人的存在的发展相关的人的认识的发展。"[4]

理智的冲动并不中止于形而上学，而只能到上帝本身当中去寻求安宁。圣托马斯证明上帝存在的五种方式，出自于对完全的可理解性的要求，它不可能在均衡有序的宇宙中找到，而必须超乎宇宙之外，在一种超验的根基当中去寻找。

罗纳根哲学的强有力的理智主义特征，对我们来说已经十分清楚了。在他的著作中经常出现的一个短语，是"纯粹的求知欲

---

① 加拿大学者，罗马的格列高里大学教授。
② 《洞见》，第74页。
③ Verbum(拉丁语，"词语"。——译注)，第58页。
④ 《洞见》，第636页。

望”，而且他认为，这是唯一纯粹的欲望。这里同马克思主义者关于认知总受到利益或意识形态污染的信念，有一种明显的对立，也不同于存在主义者关于认识的欲望从属于存在的欲望的主张。在这方面，罗纳根对奥古斯丁与阿奎那作了明显的比较。在奥古斯丁看来，我们的心灵永不安宁，直到在上帝之中找到了安宁为止；而在阿奎那看来，不是我们的心灵，而是我们的思想永不安宁，直到在认识上帝之时安宁了为止。[①] 罗纳根自己详尽地考察了他自己的观点对于神学方法所产生的种种后果。[②] 同样很有意思的是，当一些学者十分惋惜地看待基督教信仰在最初几个世纪的希腊化，并认为它所采用的概念受到了一种特定文化背景的限制时，罗纳根却认为，信条的出现，意味着基督教信仰摆脱了一个特定民族的象征，意味着它的表达采用了种种普遍的（或天主教的*）概念。[③]

面对着马克思主义和存在主义的批判，罗纳根对于合理性的强烈肯定，也许看来有点太乐观了一些，然而，假如不想彻底滑向怀疑主义和相对主义，那么，肯定应该有某种可靠的合理性。

经验主义也赞赏合理性、逻辑和客观性，尽管他们比起罗纳根来，对这些东西的设想要狭隘一些、抽象一些。虽然正如我们已经看到的，经验主义受到许多马克思主义者的轻视，但是它仍然是盎格鲁-撒克逊国家中占主导地位的哲学，而且宗教思想不可能忽视它。

关于现代逻辑经验主义对宗教思想提出的种种问题，伊安·兰西[④]（1915～1972）的著作也许作出了最透彻最全面的论述。本

---

① Verbum（拉丁语，“词语”。——译注），第90页。
② 《神学的方法》。
* “天主教的”一词，本意为“普世性的”（catholic）。——译注
③ 《通向尼西亚之路》，第136～137页。
④ 先任牛津大学教授，后任杜尔汉主教。

书前面曾简略地提到过他①，但他的活动的主要部分却属于本章所考察的这个时期。他是一位宗教哲学家，也是一位神学家和教会活动家，但是我们在此感兴趣的，主要是他作为一位哲学家的贡献。

兰西认为，即令在一个以经验主义为主导的时代，谈论上帝也
390 仍然是有意义的。在其早期著作《宗教语言》中，他承认这种谈论“在逻辑上是奇特的”，但是在事实上，它在经验之中，在我们可以拥有的某些最有意义的经验之中，确实有其自身的位置。这种经验具有辨识与献身的特征，因此既有认识的一面，又有实践的一面。在这种经验中，我们以一种使我们超出普通经验层次的深度去认识事物或人，同时也使我们献身于某些特定的态度和行动方针。在后期著作中，显然在他已经十分熟悉了存在主义之后，他所谈的是“揭示”而不是“辨识”了。所谓揭示，是窥见了事物的完整性和关联性，是“这么一种境况，在其中，我在原则上与完整的宇宙相遇。”②

我们已经看到，宗教语言被说成“在逻辑上是奇特的”。它常常由一种“模式”构成，而这个模式附上了一个“修饰语”，以表明这种语言不应当按其普通的意义来理解，例如当我们说上帝是“无限地善”的时候就是如此。这看起来很象用新的术语来表达的类比理论，但是兰西的学说中有新的地方，那就是他在逻辑上奇特的宗教语言与当代科学使用的一些模式之间找到了类似之处。这些科学模式也不应当从字面上去理解。它们并不描绘出它们所涉及的那个实在，而是指向了它，传达出对它的某种理解。所以，在寻求一种能阐明宗教语言的类比的时候，兰西同伽达默尔恰恰相反，眼睛看着的是科学，而不是艺术。③

在这二十年当中，有种种重要的宗教哲学在起着作用，尽管当

---

① 参见本书前面第317页（系指原书页码——译注）。

② 《神圣活动的模式》，第4页。

③ 参见《模式与神秘》。

然也有某些比较老的哲学，例如怀特海和哈特索恩的过程哲学，还在继续发挥影响。现在，我们接着来看看这些哲学是如何影响神学思考的。

113.大陆的新教神学

1960年～1980年

必须承认，德国和瑞士看来仍然可以说是新教神学的温床，而英语国家的神学多半还是由大陆欧洲的事态发展所决定的。所以，先考虑大陆欧洲人，再考虑英国人和美国人是很适当的。一代人之前由巴特、布尔特曼、布龙纳等人掌握的创造性的新教神学的领导权，现在由什么人接了过去呢？

在我们讨论哲学发展的时候，我们已经看到，我所谓的“黑格尔-马克思-布洛赫路线”，即辩证哲学的整个遗产，已作为对近来宗教思想的一种强大影响而出现了。作为这种对话* 的一个结 391
果，新教神学中出现了某种类似新起点的东西，而且很多人会主张，新教神学的正在发展的一面，现在应该是在莫尔特曼和潘枘贝格这样的学者的著作之中。

这两个人对布尔特曼都持尖锐的批判态度，但是却不能说布尔特曼提出的问题已经解决了，或者已经由于新的事态发展而过时了。所以我们发现，在德国和瑞士仍然有很多有能力的神学家，他们还在全力从事着吸引了上一代神学家——不仅是布尔特曼，而且还有巴特、朋霍费尔和其他神学家——的那些问题。

于尔根·莫尔特曼① (1926～)的出现，也许是作为目前最为著名的德国新教神学家，同时也是作为“希望神学”的主要代

* 指所谓“马克思主义与基督教的对话”。——译注

① 杜宾根大学教授。

表，“希望神学”是基督教信仰与辩证哲学相遇的独特的神学表现形式。

莫尔特曼神学的独特性和吸引力，主要来自这样两个特点。第一个特点是，他非常严肃认真地看待基督教的末世论性质。由第一个特点而来的第二个特点是，他十分注意把末世论景观与当代的社会政治问题联系起来。在这两点上，他都发现自己与布尔特曼相对立，布尔特曼把末世论非神话化，并从信徒个人的当前体验中去解释它。

前一代的神学家们认为启示这一概念具有核心的地位，而莫尔特曼用应许这一概念取代了启示概念的地位。整部圣经都与未来有关。上帝是目前的实在，但更是未来的力量或复活的力量。基督教与耶稣靠着上帝从死里复活的实在性共浮沉”，[1]但耶稣的复活，乃是作为对普遍的死者复活的应许而具有意义的。死者的复活，虽然不应当从原来的字面意义去理解，但是仍将是未来的一桩真实事件，即人类状况的一种转变。

显然，这种神学很象布洛赫的乌托邦希望哲学的基督教化了的说法。由于它向着复活的未来主义的推进，它能够激发社会行动，因为在同未来的事物相对比时，人们必然对于目前的事态产生
392 不满。但是人们也得问一问：对于末世论的这种解释，难道没有包含着一种无法接受的再度神话化吗？

然而，莫尔特曼的神学还有另外一面。在基督教的信念中，应许与复活的上帝，也是被钉十字架的上帝。《被钉十字架的上帝》事实上正是莫尔特曼的一本书的标题，这本书已经成了一部经典著作。它是一种雄辩有力的抗辩，要求通过认真考虑道成肉身而使上帝观念基督教化。在此我们又可以看到他同布洛赫的相似之处，布洛赫认为，上帝在低贱受苦的耶稣身上化为肉身，这项教义

① 《希望神学》，第165页。

标志着有权势的诸神的终结，打破了宗教与有权势的意识形态之间长时间的关联。① 不仅是道成肉身，而且更广泛地说，还有他所谓的“上帝的三位一体的历史”，都把莫尔特曼引向了某种形式的超泛神论，根据这种超泛神论，上帝包含在世界的生命之中，而人类的历史也被纳入了上帝自己的历史之中。尽管莫尔特曼曾附带地把黑格尔誉为“三位一体的哲学家”，尽管他曾明显地受到布洛赫和黑格尔的影响，但他主要的灵感仍来自圣经和基督教。

在莫尔特曼与他的更年轻的同辈人、神学家沃尔夫哈特·潘楞贝格②（1928～　）之间，虽有一些真正的分歧，但却有许多共同之点。潘楞贝格用直截了当的措辞，肯定了基督教的未来主义的、末世论的特征：“人们必须明白这个事实：当一个人在讨论对未来审判和死者复活的末世期待的真理时，他也就是在直接讨论基督教信仰的基础。倘若让眼光离开了末世期待的地平线，那么就还是不能理解，为什么耶稣其人能够成为上帝的终极启示，为什么上帝被认为是显现在他身上，而且仅仅显现在他身上。”③ 布尔特曼要使这种期待非神话化的企图遭到了批判，理由是，剥除末世论的未来特征是不恰当的，而且也许更重要的是，布尔特曼及其追随者们把历史与意义割裂开来了。潘楞贝格最重要的目标之一，就是要达到对历史作为一个整体的理解。“在今天，我们必须恢复事实与其意义的原初的统一。”④ 这句话的黑格尔主义倾向十分明显，而且，虽然潘楞贝格对黑格尔不是不加批判地接受，但黑格尔对他的影响还是可以清楚地看出来。例如，潘楞贝格显然是诉诸黑格尔的思想，要求对“人”有一种与个人主义决裂的理解。⑤

---

① 参见本书前面第384页（系指原书页码——译注）。
② 慕尼黑大学教授。
③ 《耶稣，上帝与人》，第82—83页。
④ 《作为历史的神学》，J．M．罗宾逊与J．B．柯布编辑，第127页。
⑤ 《耶稣，上帝与人》，第181页以下。

潘楞贝格要求在理解历史时，不要把事实与解释割裂开来，这
393 需要作一些进一步的评论。潘楞贝格的思想中有一种明确的理性主义倾向，而且他还强烈主张神学具有科学的性质。因此，举例来说，耶稣的复活就不象布尔特曼所争辩的那样，是解释耶稣历史的一种神话方式了。它就属于那段历史，是可以经受历史考察的。他重新开放了关于复活的证据问题，并且声称，这种证据指明的是一个事件，那个事件先于门徒的信仰，并创造了这种信仰。不过，如果我们问到复活这一历史事件的性质时，就没有什么明确的回答了。正如他否定布尔特曼对复活的非神话化解释，他同样也否定了字面的解释。在这一点上，他对于科学的历史的献身也动摇了，因为他明白地否定了那么一些历史学家的观点，那些历史学家可能说：由于我们在自己对历史的共同体验中没有任何与复活类似的东西，复活就不可能出现在历史的视野之内。然而，他在不止一个地方让我们注意这样一个证据，这个证据可能支持一种对复活或灵魂不死的理性信仰："希望超越死亡，这是人所固有的。"① 关于人的现象学说明，人的本质要完善自身，需要一种尚未存在的团体，因此，在人的结构本身之中，人就已被指出是超越死亡的。

在格尔哈特·埃伯林②（1912～ ）的著作中，我们发现了一种风格迥异的神学。他从布尔特曼那里接过了解释学的任务，但把它推进到了一个以"新解释学"而闻名的新阶段。③ 在这种新解释学中，后期的海德格和伽达默尔发挥了很大的影响。然而，这种新的动向很难说是实现了人们寄予它的希望。

给埃伯林留下了十分深刻的印象的，是人类存在的从根本上说是语言的性质。这不仅可以归因于海德格和伽达默尔对他的影

① 《人是什么?》，第44页。
② 苏黎世大学教授。
③ 参见J.M.罗宾逊与J.B.柯布编辑：《新解释学》；也可参看卡尔.E.布拉顿：《历史与解释学》。

响，而且也出自埃伯林在路德宗传统中的深厚根基，路德宗十分强调传讲与宣道。神学解释学转向了宣道的方向。埃伯林神学的一个核心概念，是“话语事件”(Wortgeschehen)* 的概念。这是对语言作为发生于人与人之间的一个事件的动态的理解。正是语言能力，使人与众不同而成为人，并使人能对上帝和信仰敞开自己。神学的任务，就是以这么一种方式来倾听并回答上帝的话语，使得话语事件能够在当前的生存中得到更新。“已经发生的宣道将成为现在发生的宣道。”① 他还可以这样来表达这同一个意思：传统 394
要从 traditum (已经传下来的东西)改造为 tradendum(必须传下去的东西)。

可是，如果应该倾听话语，那么也必须注意那么一种世界，当代的话语事件必然发生在这种世界之中。埃伯林认识到，“我们今天的处境，是由这么一个事实决定的，即：决定命运的世俗化过程……已在人类生活的每一个方面，接近于某种程度的完成。”② 埃伯林曾经是朋霍费尔在纳粹德国创办的地下神学院的学生，他接受了他的这位从前的老师提出的要求，即，寻找“对圣经概念的一种非宗教的解释”，他把“非宗教的”理解为“非墨守律法的”。基督教本身要求，应该尊重责任感，尊重理智的完整。③

埃伯林因为某种形式主义而遭到了批评，这种形式主义出自他对语言和方法论的专注。尽管语言十分重要，但它并不构成人类生活的整体。除此之外，埃伯林如此地扩展“话语事件”一语的用法，以致使它变成了一个十分含糊的概念。不仅传道，而且连圣事甚至教会，都被称为话语事件了。然而，现在这些批评应该缄默无声了，因为埃伯林已经用宏大的三卷教义神学《Dogmatik des

* 德语，“话语发生”或“话语事件”。话语、上帝的话语或者道成肉身的道、福音书所宣扬的上帝之道，在原文里都是同一个词，即word。——译注

① 《话语与信仰》，第329页。

② 《神学与宣道》，第27页。

③ 《话语与信仰》，第128页。

christlichen Glaubens»(1979～1980)* ，圆满地完成了自己的工作。他多年来在形式与方法论方面的探索，已经在这部著作中结出了果实，这部著作把基督教的traditum（已经传下来的东西）改造成了tradendum(必须传下去的东西)。

我们可以仅仅简略地提一提过去二十年间德语国家新教神学家中的另外几个重要人物。海因里希·奥特(1929～)是卡尔·巴特在巴塞尔大学的继承者。在某些方面，他是一个调解性的神学家。他的早期著作«Denken und Sein»** 力图调和巴特与布尔特曼的彼此大相径庭的释经学。布尔特曼对于人的生存问题的专注，使他赋予这个问题的表述以一种特殊地位，而极少去注意倾听上帝之道的问题。但在另一方面，巴特只是在后期的著作中，才开始适当地对待人类对解释的兴趣。奥特宣称，他在海德格的后期著作中找到了调和这两种旨趣的方式，特别是海德格的这一教导：最为真实的一种思考，就是沉思，就是倾听存在的声音。在«实在与信仰»一书中，奥特所探索的是这么一种神学，它将表明，"上帝的extra nos***同时就是真正的in nobis"。****他在耶稣基督身上找到了答案，耶稣基督就是最充分的本体论意义上的实在。最近，他又写了一本包含五十个命题的系统神学，题为«Antworten des
395 Glaubens»。*****最后，我们可以提提两位从卡尔·巴特那里获得灵感的神学家。一位是赫尔姆特·戈尔韦泽(1908～)，他一直任教于柏林大学；还有一位是年轻得多的神学家爱伯哈特·荣格尔(1934～)，他在杜宾根大学吸引了非常众多的听众。他们两人都一直特别关注上帝的问题。戈尔韦泽一直在同还原主义的神学

* 德语，"基督教信仰的信条。"——译注

** 德语，"思想与存的"。——译注

*** 拉丁文，"在我们之外"。——译注

**** 拉丁文，"在我们之中"。——译注

***** 德文，"信仰的回答"。——译注

家们辩论，在 Die Existnz Gottes im Bekenntnis des Glaubens①和Von der Stellvertretung Gottes*等著作中，他努力既为圣经的上帝观辩护，又使它免于被曲解。荣格尔的学说见于Gottes Sein ist im Werden②以及 Gott als Geheimnis der Welt**等书之中。作为对传统自然神学及其客观化的实体上帝的批判者，荣格尔认为，三位一体的内在生命，为我们指出了一种动态的上帝观念。但是，他愿意承认一种不同的自然神学，因为他认为，上帝悄悄地出现在每一种真正的爱和真正的信任的关系之中。

114. 盎格鲁-撒克逊神学

1960 年～1980 年

在我们回顾的这段时期，英语国家的神学家们也进行了大量的精力充沛的活动。不能说他们的工作表现出了我们在大陆神学家（新教和天主教两方面的大陆神学家）那里发现的那种独创性或者论述的深度，但是，英国和美国的神学家确实提出了种种实在的、重要的问题，对于世界上正出现的种种问题，他们比起他们那些比较倾向于思辨的大陆同事来，有时候甚至显得更加敏感。在六十年代，主宰着神学舞台的是关于上帝的问题。在我们的时代，仍然可能存在一种可信的上帝概念吗？与此密切相关的，是世俗化的问题以及宗教信仰在一个世俗世界中的地位问题。大约在六十年代末期，神学的事业开始分解为一些专门化的课题——妇女神学、黑人神学、政治神学之类，这些神学课题一直延续到了七十年代。它们代表着迄今多半被排斥在神学事业之外的一些不同的集团要

---

① 英译本题为《信仰所承认的上帝之存在》（德文原题意为：信仰所承认中的上帝之存在。——译注）。

* 德文：《论上帝的代表》。——译注

② 英译本出人意料地题名为《三位一体的理论》（德文原题意为：上帝的存在在发展之中。——译注）。

** 德文：《作为世界之秘密的上帝》。——译注

使自己的声音被人听见，要贡献出自己的见解的企图。关于它们，我们还要在单独的一节里谈到。①在七十年代后期，又开始了对核心的神学问题，尤其是基督论的问题的讨论。

396 关于上帝问题的论战大约爆发于1960年，那一年，美国学者加布里尔·瓦哈尼安(1927～)发表了一本书，题名为《上帝之死》。这本书本身并不是一份无神论的宣言，而是对西方文化的一种分析。按照瓦哈尼安的说法，我们已经进入了一个后基督教时代。在许多人，也许是大多数人看来，上帝已不再是人类生活中一个有意义的因素。但是，瓦哈尼安同克尔凯郭尔一样，指责基督教世界的虚伪的宗教态度导致了上帝之死，因为，传统惯例性的基督教，把上帝这个全然相异者弄成了一个纯粹的偶像，而现代文化又使自己摆脱了这个偶像。瓦哈尼安是一个偶像破坏者，而不是一个无神论者。他憎恶偶像崇拜和情感上虚伪的宗教态度。在一本后来写的书中，他使自己与那么一些神学家脱离了关系，那些神学家力图构筑一种没有上帝的基督信仰，他宣称，那些人的那种没有上帝的耶稣崇拜，不过是另一种偶像崇拜而已。②

瓦哈尼安的书是一系列著作当中的第一本，这一系列著作揭开了一场关于有神论的持续有效性的激烈辩论——一场涉及的人比神学辩论通常涉及的人要广泛得多的辩论。约翰·A.T.罗宾逊③(1918～)写作的《对上帝诚实》，于1963年出版。它很快成为本世纪得到最广泛讨论的宗教著作之一，一百余万册书一售而空。这本书讨论了蒂里希、布尔特曼和朋霍费尔曾提出的有关上帝和上帝行动的问题，号召我们根据当代的神学和世俗知识对自己的上帝观进行严格彻底的重新思考。罗宾逊是一名英国国教会

---

① 参见本书后面第116节(系指原书页码——译注)。
② 《再无别的上帝》，第29页。
③ 先任伍尔维奇主教，后任剑桥大学三一学院院长。

的主教，这一事实同他的书所引起的轰动无疑有些关系。然而，他所发起的那种讨论的时机也已成熟了。长时期以来——也许自从施莱尔马赫以来——搅扰着神学家们的种种尖锐的疑问，需要集中到焦点上来，需要传达给更广大的公众。

罗宾逊后来写的一本书——《对上帝的探索》，对于《对上帝诚实》一书提出的问题作了一些建设性的回答。遗憾的是，这本后出的书一直被很多人忽略了。它清楚地表明，这位主教并不（象某些人所说的那样）是一位无神论者。事实上，他显示出了一种无可怀疑的神秘主义气质。但是，罗宾逊选择了一种超泛神论，一种认为上帝与世界相互关联的观点，来代替传统的有神论，在那种有神论当中，上帝通常被视为一种超越于并独立于世界的自满自足的存在。当然，在赞成超泛神论的时候，罗宾逊采取的立场实际上同当代的神学家和宗教思想家们并无不同。蒂里希、哈特索恩和莫尔特曼都阐述过不同形式的超泛神论。它不仅在哲学中，而且在基 397
督教的三位一体教义和道成肉身教义中都有根基。事实上，罗宾逊已用一部重要的基督论研究著作《上帝的人类面貌》充实了他自己的神学。

尽管《对上帝诚实》在英国似乎已经够激进的了，但在美国，对传统有神论的反叛却被推得更加远得多。在美国，有一批神学家拒斥一切形式的有神论或超泛神论，为自己提出了这么一个（我要说是自相矛盾的）任务：构筑一种没有上帝的神学。虽然人们谈论着“上帝之死”神学，但所涉及的那些神学家却从未形成一个一致的学派，或者赞成一个单一的观点。他们每个人都有各自的否定信仰上帝的理由，每个人都选择了各自的重建无神神学的方式。也许，他们每个人还都相信，通过摆脱上帝的麻烦，基督教能够在当代世界上变得更令人易于接受。他们看来是没有领会到克尔凯郭尔的这个论点：人们越使得基督教更易令人接受，基督教就越变得多余无用。

在“上帝之死”派作家当中，至少可以看出三种类型的无神论。一种是理智的无神论，它认为对上帝的信仰与现代哲学不相容；一种是抗议的无神论，起源于费尔巴哈，它相信上帝与人类的自由和完满不相容；还有一种是悲观的无神论，它相信世界上的恶的份量排除了有一个正义的上帝的可能性。

保罗·范·布伦(1924～)在其事业的某一个阶段，曾经是第一种无神论的适当代表。他的《福音的世俗意义》一书与罗宾逊的《对上帝诚实》同年发表。由于受到逻辑经验主义，特别是经验证实要求的影响，他得出了这样的结论：关于上帝的语言是没有意义的。但是，虽然关于上帝的论述不合理，某种形式的基督教神学仍然被认为是可以成立的。它将把自身限制在历史和伦理的世俗语言之内。它的基础，是真正自由的人——耶稣的历史，耶稣仍然在把自己的自由分给他人。在此，耶稣取代了上帝的地位。在某些方面，范·布伦是利奇尔主义者，尤其是赫尔曼①的回声。然而，在比较晚近的著作中，范·布伦已经放松了不准谈论上帝的禁令。关于上帝的谈论属于语言的“边缘”，它在那里有其自己的功能，尽管它看来是一种非认识性的语言。② 但他还能够这么说：关于上帝的问题，“几乎完全位于我们时代主要关切的那些问题的边缘”。③

398 如果说范·布伦多少是从学术上来论述上帝，因此上帝是否存在最终并无多大关系的话，那么威廉·哈密尔顿(1924～)和托马斯·J.J.阿尔提泽(1927～)的情况就不是这样了，这两个人是美国神学中“上帝之死”阶段的最突出的代表。在他们看来，上帝的问题不是一个边缘的问题，而是一个与生存密切相关的问题。

① 参见本书前面第85页(系指原书页码——译注)。
② 《语言的边缘》，第144页。
③ J.C.雷恩斯与T.迪安编：《马克思主义与激进的宗教》，第144页。

他们代表着一种激烈的抗议的无神论。我们必须否认上帝，以便作为人而得到解放。哈密尔顿谈到了一种俄瑞斯忒斯神学。*而在阿尔提泽的准黑格尔主义的形而上学中，上帝完全使自己具体化在世界之中，并通过这种死亡行动而使人摆脱了一种异己的超验力量。①"在世界上的人的生命的完满和激情的超验的敌人，正是上帝自己，只有通过上帝之死，人性才能得到解放。"②

如果不提到犹太学者理查德·鲁宾斯坦(1924～)的话，我们对于美国神学中这一阶段的叙述，就将是不完全的。与哈密尔顿和阿尔提泽的乐观主义相反，鲁宾斯坦倾向于悲观主义，因为他对于以色列人的上帝的信仰之丧失，乃是因为犹太民族在这二十世纪所受的苦难。在谈到他同基督教的无神论神学家的关系时，他写道："我怀疑，我同基督教的激进神学家彻底分道扬镳的原因是，我认为他们无力认真地对待悲剧性的看法。悲剧性的看法渗透了我的作品。在奥斯维辛**之后，事情怎么能够不是这样呢?"③ 然而，鲁宾斯坦的无神论也不是完全惨淡悲凉的。事实上，人们怀疑，把它称为一种泛神论还较好一些。他对于自然与生命的韵律十分敏感，并相信需要对之进行宗教性的赞美。

1965年，另一位美国神学家哈维·考克斯(1929～)写的《世俗之城》的出版，揭开了神学的一种新的前景。他考虑了已经出现在戈加登和朋霍费尔著作中的某些观念，并且宣称，世俗化远远不是基督教信仰的敌人，应该认为它是包含在圣经本身之中的。他论证说，创世的教义由于排斥了泛神论(世界之神圣化)，就使得自

---

* 俄瑞斯忒斯是希腊神话人物。他是迈锡尼王阿伽门农之子，曾杀母为父复仇。——译注

① 参见二人合著的《激进神学与上帝之死》。

② T.J.J.阿尔提泽:《基督教无神论的福音》，第22页。

**奥斯维辛是波兰一市镇，第二次世界大战期间纳粹德国在此建立的集中营因大规模屠杀犹太人而著名。——译注

③ 《奥斯维辛之后》"序言"，第9页。

然的宇宙成了世俗的东西，因此也成了供人考察甚至利用的一个合适的对象。人必须塑造世界，并成为上帝的合作创造者。城市生

399 活和技术进步被赞扬为解放的因素，它们让人类获得了新的发展和责任感。基督教的任务不是要成为一种"宗教"（如果这个词被理解为某种内心生活的修养的话），而是要充分参与世俗之城的生活。

这是又一本生逢其时的书，而且象两年前罗宾逊发表的那本书一样流传极广，影响也极广。虽然人们可以批评它过分简单化地把世俗化归因于圣经，批评它毫无批判地赞扬技术的成就，但是，对那种曾经成为许多宗教书籍和讲道集的特点的对待现代世界的否定性的、挑毛病的、几乎是"酸葡萄"式的态度来说，它却是一种很需要的矫正。如果技术在某些方面使生活变得非人化了，那么它在另一些方面却又丰富了生活。考克斯问得好：那些技术的批评者们，是否真的愿意返回（假如可能的话）他们那么喜欢赞美其优点的前技术时代去呢？

在大西洋另一边的英国，世俗基督教最有能力的倡导者，是罗纳德·格列戈·史密斯[①](1913～1968)。他对德国神学造诣甚深，而且是对世俗化现象采取肯定态度的最早的说英语的神学家之一。但是比起美国的世俗主义者来，他所坚持的立场比较平衡而具有批判性。他尖锐地批评了作为考克斯的《世俗之城》的特征的乐观主义，以及见于范·布伦的《福音的世俗意义》的简化主义。他自己的那种世俗基督教更接近于戈加登、布尔特曼和朋霍费尔的源头。在史密斯看来，世俗的东西首先是历史的东西，而世俗化就是认识到实在具有历时的、历史的性质。然而，以充分具有历史性的方式生活，就是在与现在和未来发生关联的同时，还与过去相关

① 格拉斯哥大学教授。其著作包括《新人》、《世俗的基督教》以及《关于人的教义》。

联，并且尊重传统。

史密斯十分清楚世俗化过程给传统有神论造成的问题，但他并未接受“上帝之死”神学，而只接受了重新思考上帝概念的挑战。“我们不能不努力运用上帝这个名字——我们必须从尘土中再次把它举起来。”①他认为，上帝不是一个形而上的超越历史的实在，但也不能被简化为我们的共同人性之类东西的一种神话表述。他是“更多”的东西，是我们在历史之外遇见的那个超越的东西。

尽管比较积极的要基督教参与世俗世界的主张无疑受到了注意，然而，世俗基督教的那些比较极端的形式，同其对技术的颂赞和对超越者的诋毁一样，已经证明是短命的。本世纪六十年代 400
后期的标志，是年轻人对于在西方占据统治地位的价值观念的强烈反感。应该承认的是，这种反感只发生在少数人当中，而且十分混乱。尽管如此，有一些人实际上是在回答考克斯关于谁愿意返回前技术时代的修辞上的反问，他们企图真的那么做，并且脱离富裕的社会。另一些人则比较好斗，甚至有革命性——这是学生动乱的年代，而我们已经注意到，新马克思主义者赫伯特·马尔库塞的思想如何发挥了一种强烈的影响。②

六十年代的抗议，无论采取的是退出技术社会，还是反击技术社会的形式，主要都是一些否定性的抗议。但在七十年代，一些较有肯定性的倾向开始出现了。一本出版于1969年的集体著作题名为《超越》，这在几年前几乎是不可能发生的。这本书一方面要求一种“酒神宗教”*（S·基恩），另一方面又提醒读者，在没有上帝的地方，任何事情都可以允许了（E.法肯海姆）。还有人谈到要建设一种“反文化”③（T.罗斯查克），在这种“反文化”里，这个获

① 《关于上帝的教义》，第161页。
② 参见本书前面第382页（系指原书页码——译注）。
* 亦译狄俄尼索斯宗教。——译注
③ 参见《反文化的创造》。

取性的社会的价值观念将被颠倒过来，精神的位置将高于生产。对神秘主义和东方宗教的兴趣正在掀起热潮，而在基督教会里，超凡的感人魅力的动向(charismatic movement)*到处都在出现。所有这些动荡又受到了日益增长的生态危机的巨大推动，生态危机比以往任何时候都更清楚地表明了技术所具有的二重性。事情越来越清楚了：光有技术，是无法解决人类的一切问题的。在整个七十年代，出现了一系列的著作，探讨有关创世的神学，以及上帝、人与自然的关系。看来，毕竟上帝、宗教和超越者并未走向消失。这种新的宗教精神甚至触动了哈维·考克斯本人。在1970年发表于《花花公子》的一篇文章中，他写道："我过去曾经相信甚至希望，人类有朝一日会超出自己的宗教阶段……但是，人们一直在预言宗教的终结和上帝的死亡，已经预言了若干世纪了，而我已不再认真地相信那会发生，我也不再希望那会发生。"他还补充了这么一个有趣的观察结果："除了很少几个例外，我所认识的所有那些自称已将宗教甩在身后的人，其想象力、同情心或人性活力等方面的水平，都没有给我留下什么印象。"在后来写的书中，他对于宗教和精神的体验进行了探索。

在我们论述的这个时期行将结束之际，对基督教神学的兴趣的中心已经转向了基督论。1977年，一部英国学者的集体著作——《上帝道成肉身的神话》(由约翰·希克汇编）出版，引起了一
401 场论战。虽然这些作者表达的观点并不一致，但他们对道成肉身的教义一致提出了挑战。也许，具有讽刺意味的是，我们讨论的这个时期以企图废黜上帝并用基督取而代之为开端，却又以上帝复归和基督贬降为终结！这本书受到了评论家们的冷遇，其中包括自唐纳德·拜里以来唯一的写过基督论方面的重要著作的英国著作家约翰·罗宾逊。一种快速的应战，出现在另一部集体著作——《上帝道成肉身的真理》(由米切尔·格林汇编）之中。但是，由于

* 亦译"卡里斯马运动"。——译注

在欧洲大陆上关于基督论所做的严肃认真得多并且详尽得多的工作，这场盎格鲁-撒克逊的辩论实际上已相形失色了。

在对六十年代和七十年代英语国家神学的这个概述之中，我们一直把注意力集中在那些新的、也许甚至是轰动一时的潮流上，但是我们不应该忘记，本书前面叙述过的那些神学类型仍然有着它们的代表人物，重要的神学作品一直有着稳定的发行量。对此我们只能简略地提一提。

在论及托马斯主义的一章中曾简略提到的埃里克·L.马斯科尔(1905～)，在我们目前正回顾的这整个时期仍然一直十分活跃。他的著名的吉福德演讲集《存在之开放》，反映了托马斯主义的新精神。这种有神论论证的基础，是一种“沉思的惊奇”，它从对于有限存在之偶然性的意识，导出了上帝存在之必然性。在此之前他还写了《基督教之世俗化》，详尽而透彻地批判了世俗基督教的过激的说法。托马斯·F.托伦斯(1913～)是加尔文主义和巴特主义传统的主要代表，但他在《神学的科学》等著作中，通过强调神学的科学性和客观性，给这种传统增添了新的一面。同时，他在神学与自然科学之间架起了桥梁，他认为，比起在本世纪初所指明的那种世界观来，自然科学在今天已指明了一种对宗教解释更容易接受得多的世界观。苏格兰神学家伊安·亨德森(1910～1969)，是布尔特曼主义类型的生存神学在英语国家的先驱。杰弗里·兰普(1912～1980)是一位典型的安立甘宗神学家，他属于自由派类型，他的神学的基础，是对于新约和基督教教父进行的批判性的历史研究，但是实际上并无哲学方面的讨论。他的《作为精神的上帝》一书坚持了这样一种论点：“上帝的人格存在延伸到人的精神之中”，这种统一的精神*概念，比起传统的三位一体教义来，是一种更能令人满意的思考上帝的方式。耶稣就是完全充满了精神的人

* 此处“精神”原文为大写，与“圣灵”、“灵性”同义。——译注

的独一无二的、典范的例子。但他又说，关于灵感*的理论，并未取代道成肉身的教义，而只是补充了它。

在美国，围绕着“上帝之死”所展开的论战，激发起了种种努力，
402 即努力要更好地表述有神论或(在某些情况下是)表述超泛神论。在怀特海和哈特索恩传统中的过程神学，一直由许多神学家有力地推动着。在他们当中，有丹尼尔·德伊·威廉斯(1910～1973)，他写了许多论述有神论的文章，还写有一部关于爱这一被忽略的主题的重要研究专著——《爱的精神与形式》；有舒伯特·奥格顿(1928～)，他的《上帝的实在性》一书，是对“上帝之死”的鼓吹者们的一篇著名的答复；还有约翰·B.柯布(1925～)，他在《基督教自然神学》和其他一些著作中，利用了怀特海哲学的资源来为神学服务。比较接近蒂里希的，有朗顿·基尔凯(1919～)的著作。他运用现象学分析的方法来分析普通的世俗的体验，并且(尤其是在《为旋风命名》一书中)论证道，这种分析提供的神圣性和终极性的深度，需要用关于上帝的语言来表达。在这方面，我们还可以注意到犹太教哲理神学家亚伯拉罕·约书亚·赫谢尔(1907～1972)。他把生存分析同希伯来传统结合起来了。他最知名的著作，有《人是谁?》和《先知们》。在彼得·贝格尔(1929～)那里，我们发现了一种较有经验主义色彩的方法，他把社会学的兴趣与神学的兴趣揉合在一起。在一本十分恰当地题名为《天使的传言》的著作中，他坚持认为，经验的研究揭示了，但并未穷尽人类体验的这么一些领域，人类体验的这些领域起着“超越者的表征”的作用。

115.罗马天主教神学

1960年～1980年

在第十八章中，我们已经提到过近年以来的一些主要的罗马

* 即为精神或灵性所充满。——译注

天主教神学家。在该章提到的神学家当中，有一些人的工作一直继续进行到了第二届梵蒂冈公会议以后的这个时期。卡尔·拉纳尔把自己的很多神学著作的要点，汇入了一部系统的说明——《基督教信仰的基础》之中。汉斯·乌尔斯·冯·巴尔塔萨一直在写作他的巨著《Herrlichkeit》* 。然而在这一节中，我们将把注意力放在一批稍微年轻一些的神学家身上，他们的名字主要是在公会议以后的这些年间才开始为人们所熟悉的。

我们讨论的这个时期，主要的罗马天主教的系统神学家之一，是比利时的多明我会的爱德华·施勒贝克斯①(1914～　)。在《神圣基督》(其最早的版本可追溯至1952年)等早期著作中，他仍然十分接近圣托马斯，每隔一页就要引用圣托马斯的话。但是现在在他的书中，已经出现了我们在拉纳尔那里看到的同样的人类学 403
倾向，而且由于在这之上又加上了现象学，人们几乎可以称之为一种生存论的方法了。六十年代末期出版的论文集《上帝与人》具有强烈的人学色调，熟悉新教传统的读者，几乎不可能不发现其中的使人想起施莱尔马赫的那种对体验的专注。大约在同时出版的另一本书——《圣餐》，富于想象力地把现象学运用到圣餐神学的领域之中。关于意义转化的理论(另一些神学家也帮助发展了这一理论)被解释成并非老的实体转化的理论**的竞争对手，而是用现代哲学范畴对同一种圣餐实在性进行的另一种表达。

然而，施勒贝克斯的最高成就，是他关于基督论的两大卷巨著，英文版分别题名为《耶稣》和《基督》。这部书的目的是要找到一条道路，以便追溯最早的传说中所揭示的尘世上的耶稣，追溯门

---

* 德语，《辉煌荣耀》。——译注

① 先任卢汶大学教授，后任尼梅根大学教授。

** 即传统神学中所谓"化体"教义，系用古代哲学的"实体"概念来解释圣餐中的饼酒如何经祝圣而化为基督血肉的理论。——译注

徒们的实践对他作出的最早的响应。施勒贝克斯认为，用到耶稣身上的最原始的解释性概念，是先知这一概念，而且，他还进一步认为，整个后来的基督论，都可以从这个原初的称号中得到揭示。

路易·布耶尔①(1913～　)应该被视为我们正在回顾的这二十年之间一位杰出的法国天主教神学家。在一系列给人以深刻印象的著作中，他论述了神学的所有主要问题：《不可见的圣父》、《永恒的圣子》、《圣母》、《上帝的教会》。他还写了许多著作论述崇拜仪式和灵性，在他的思想自传中，他宣称，他确信神学必须与灵性(精神性)相连续，并且不能与教会生活相分离。②

布耶尔极其博学多才，他运用的神学方法看似简单，其实非常精致微妙。他先提出一项特定的教义(例如关于教会的教义)，然后十分透彻地考察它在圣经中的根基，并详尽地追溯它的发展，从教父时期，通过中世纪，直到现代。在每一个阶段都进行了仔细的思考和批判。这种神学方法遵循的是传统本身的模式，按照布耶尔的理解，传统就象一条河流，它既维持着自身的同一性，又能够吸收容纳新的成分。布耶尔是纽曼的崇拜者，他总是十分同情安立甘宗的主张，对于它那强烈的历史感以及对圣经和教父时代的依靠抱有同感，这绝不是偶然的。

布耶尔的种种研究，使他去倡导正统的智慧，而且他在近年来的罗马天主教神学中一直发挥着某种起稳定作用的影响。

404 汉斯·孔③(1928～　)却是一个引起了大量争议的人物。具

① 宣讲团(1564年由圣菲利普·尼里创立的一个崇尚通俗说教的神父团体。——译注)教士，主要在巴黎任教。

② Le metier de theologien(法语，"神学家的职业。"——译注)，第104页，第208页。

③ 杜宾根大学教授。

有讽刺意味的是，他是布耶尔的一个学生，而布耶尔现在宣布孔的书造成的影响是一场“灾祸”！①实际上，孔的第一部主要著作，以布耶尔曾指导过的论文为基础而写成的《称义》，是一部才华横溢的神学作品，在这部著作中，作者努力要表明罗马天主教与新教关于称义的理论毕竟并非不可调和，他在这方面走得已经很远了。

孔在自己的著作中所关注的，是要顾及非天主教徒，甚至顾及非基督徒。因此，他的神学倾向于一种有些通俗的风格，缺乏拉纳尔的那种深度。然而在某些问题上，孔却具有比拉纳尔更加清晰的见解。例如，我认为，他关于基督教与非基督教宗教关系的论述，就比拉纳尔的论述更具有悟性，也更具有辩证性。②

孔最为成功的著作，是两部主要的基督教护教论著作——《论做一个基督徒》和《上帝存在吗？》。第一部书对于做一个基督徒在当代世界上意味着什么，作了可信而又引人入胜的说明。第二部书以比较笛卡尔与帕斯卡为开端，构筑了一种背离抽象的形而上学，及与人类和基督徒的体验紧密关联的上帝观。毫无疑问，这两部书把许多人带进了天主教会，并使很多可能会离开的人留在教会里面了。因此，最令人遗憾的是，教会当局竟剥夺了孔作为天主教教师的地位，理由是他在教皇无谬误性之类的问题上持有所谓非正统观点。

我只提到了几位目前名声最著的天主教神学家，还有好多别的神学家尚未提及。在道德神学方面，伯纳德·赫林（1912～　）一直是领袖，他的主要著作 Das Gesetz Christi ③突破了形式主义和律法主义，强调了律法、博爱和责任感的内在性质。约翰尼斯·梅茨（1928～　）所从事的领域是政治神学，他对于基督教的

① 《神学家的职业》，第134页。

② 《论做一个基督徒》，第101页以下。罗马天主教在这方面最好的论述，见于H·R·施勒特的《走向一种各宗教的神学》。

③ 英译本题名《基督之律法》（与德文原义同。——译注）。

“私人化”提出了抗议。还有一些在南美洲起着作用的罗马天主教的解放神学家，我们将在下一节提到。

116. 某些特别的旨趣

在讨论新马克思主义的时候①，我们已注意过意识形态*的
405 问题。即使我们通常并未意识到，我们的认识也几乎不可避免地会受到自己的利益或旨趣的影响。这个问题不同于在我们看待世界的方式中存在的文化与历史因素的问题。在本书一开头，我就明白地说过，这本书将局限于西方文化中的宗教思想。②我又曾补充说，这绝不意味着对其他的文化有丝毫的不敬，事实上，亚洲的某些宗教哲学家应当列为我们时代最杰出的人物，但是，如果对于二十世纪的宗教思想这个题目要能够驾驭得住，要使之保持在我力所能及的限度之内，那就必须使之局限于西方。然而现在我必须指出，就在西方文化传统本身的范围之内，也存在着这样一些差异，它们并不简单地只是地域上或历史上的差异，最好是称之为意识形态上的差异。在过去这二十年间，我们已经不得不突出地充分地意识到了这种差异。

让我且来更清楚一些地解释解释这个问题。在西方的哲学和神学中，都一直有一个主流，它无疑反映着西方文化中大部分受过教育的人的思想。但是我们必须问一问，这个主流是否能够享有一直毫无问题地赋予它的那种规范性的地位。也许，这种看待事物的方式，甚至这种提出问题和表述问题的方式，反映的只是西方文化中一部分人的利益或旨趣，即使正好是多数派的利益或旨趣，因此，这种思想主流就需要用少数派的见解来加以修正和补充，这

① 参见本书前面第381页以下。
* 此处意识形态指受利害关系影响而有明显倾向性的思想意识。——译注
② 参见本书前面第16页（系指原书页码——译注）。

些少数派看待事物的方式不同，也许正在提出一些出自不同的利益或旨趣的问题。

现在我来引用三个具体例证。直到最近为止，美国的哲学和神学几乎全是占人口大多数的白人的产物。哲学是一种摆脱了价值评判的经验主义，或者至少它自称是摆脱了价值评判。神学则反映了各白人主流教派的旨趣。美国黑人一直是具有强烈的宗教气质的民族，但他们却没有参与塑造神学。只是在过去这二十年左右，才出现了一种黑人神学，它融合了美国黑人基督徒的旨趣和问题，同时也修正并扩大了主流的角度和前景。今天，不考虑这个新的方面，就不可能谈论美国神学。

我的第二个例证是南美洲。通过西班牙和葡萄牙人的殖民移居活动，这块大陆尽管同北美洲程度不大一样，但无论是好是坏已被纳入了西方文化的范围之中。然而，南美的经历在许多方面都不同于欧洲和北美，因此，在那里也出现了认识与旨趣的问题。基督教神学大部分出自欧洲，在较小的程度上也出自北美，它不可能不 406
反映出那些相对稳定而富裕的地区的某些精神气质。因此，我们又一次发现，需要扩大神学的基础，需要倾听一直被排斥在创造性作用之外的那些人的声音。欧洲的神学家可能被引诱去享受生存的舒适，而所谓"解放"神学家们的旨趣和问题却是由他们生活于其中的那些社会政治条件所形成的。

第三个例证有些不同。在此我们所关注的不是西方文化中的少数派，而是它的一半成员，即妇女。当然，妇女在基督教中一直发挥着重要的作用。对受福童贞女玛利亚的尊重，(不论是否总是得到理解)就是承认：道成肉身不仅需要一个男人，也需要一个女子。妇女在作见证、传教、灵性事务、教育和其他事务方面，都一直在发挥着真正重大的作用。但是，直到最近为止，除了极少的例外，在神学和宗教哲学当中都没有她们的声音。作为对主流的另一种修正，她们的见解显然是很需要的。例如，上帝的那种具有强烈男

性气息的形象，在多大程度上是由于神学家的队伍中缺少女性呢？

现在，我将简略地提一提这三个领域内的一些比较重要的贡献。

詹姆斯·迪奥提斯·罗伯茨①(1927～　)是美国最知名的黑人神学家之一。在他早期的《信仰与理性》一书中，已经表现出他的旨趣在于实际的生活问题，这本书受到的影响主要来自帕斯卡、柏格森和詹姆士。

他要涉足于一种专属黑人的神学的大胆的首次尝试，出现在他的《解放与调和》一书中。在神学中，旨趣或意识形态可以造成的差异，在此得到了清晰的说明。“上帝之死”被认为是富裕的中产阶级的产物，这个阶级以为它现在没有上帝也能行了。罗伯茨嘲讽地评论道：“不信上帝存在这么一种奢侈，极少有黑人能够得到。”②然而，这本书的主要论题是解放与调和之间的关联。只有清除了压迫的最后残余，美国的黑人与白人之间才会有真正的调和；然而光有解放，也不能成为基督徒的终极目标，人必须继续走向调和*。

407 詹姆斯.H.柯恩③(1938～　)是一位更年轻的、也许也是更激进的黑人神学的倡导者。在他的名下有一张给人以深刻印象的著述清单，他在世界范围内都很有名气。《黑人的力量与黑人神学》、《黑人的解放神学》以及《被压迫者的上帝》都是他发展其主要的神学思想的作品。略有不同的是《圣歌与哀歌》，这是对黑人文

① 华盛顿(哥伦比亚特区)霍华德大学教授。

② 《解放与调和》，第18页。

* “调和”一词原文为 reconciliation，汉文圣经译为“和好”。原指人释罪称义而与上帝“复和”。这里当指全人类的合谐一致以及人与上帝的合谐一致。——译注

③ 纽约协和神学院教授。

化遗产的一本解释性的著作。

柯恩思想的核心，是人的尊严这一观念。黑人的力量本身也是根据尊严来理解的。它并不意味着由黑人来控制别的人，而意味着黑人不受他人控制地决定自己未来的自由。象罗伯茨一样，柯恩也批评了他认为是“资产阶级的”上帝之死神学。

现在我们来看看南美洲的解放神学。在拉丁美洲各国，解放绝不是一种新的渴望。自从十九世纪二十年代脱离西班牙和葡萄牙以来，解放经过了多番周折，仍然还是难以把握。关于近年来的解放神学，最独特的地方是，它多半——虽然不是全部——采取了马克思主义的方向。解放神学的一位同情的解释者J·恩梅特·韦尔承认，解放神学家们“企图用一种创造性的方式运用马克思主义概念”，但他认为，他们并未接受马克思主义的实质，而且在神学上其实相当保守。他们把马克思主义的社会经济分析作为一种释经原则来运用。“结果是对圣经的一种激进的解释，这种解释强调论及社会正义的那些经文，并把上帝等同于被压迫者，即‘世上的不幸者’。”①

这方面最早的著作家之一，是巴西的鲁本·阿尔维斯（1933～ ），《人类希望之神学》一书的作者。这本书的标题暗示出它曾得益于莫尔特曼，实际情况也确乎如此，尽管阿尔维斯毫不犹豫地批判了他这位导师，理由是，莫尔特曼太专注于未来，以致于没有考虑到现在。而且这还成了对那种无人道的革命者的鼓励，那种革命者借口只有未来是重要的，而替现在的残暴野蛮作辩解。事实上，这整本书是一份雄辩有力的抗辩书，要求在政治中和经济中都应有一种更富于人性的精神。象马尔库塞一样，阿尔维斯认为技术创造了一种虚假的意识和一种非人化的人，不过他相信，能够使

① “解放神学——马克思主义者还是基督徒？”，载于《解释的时代》，第九十卷，1978年第9期，第260页～261页。

技术人性化。

秘鲁的古斯塔沃·古蒂雷斯(1928～　)是«解放神学»一书的作者，这本书也许是流传最广的对这种神学作出阐释的著作。他告诉我们,“这种神学并不停止于反思世界。而是力求成为改造世界的过程的一部分。”①这会使我们想起马克思对哲学家们的著名
408 的指责,但这话肯定适合于一切真正的基督教神学:基督教神学不是纯粹学术上的思辨,而是为拯救人而服务的思考。

当我们强调解放时,人们必然要问两个问题:“从什么东西中解放出来?”“解放出来去争取什么?”假如对这两个问题只根据政治术语来回答,那么我们就是在论述一种政治意识形态,而不是一种神学了。不过我们发现,古蒂雷斯十分清楚这一点:“政治解放的根基,乃是从罪当中解放出来。”②人们还会同意(在回想起希特勒、斯大林和与他们类似的别的人时),政治压迫是最令人恐怖的一种罪。古蒂雷斯思想中不那么清晰的地方是,他是否认识到罪并不仅仅属于任何一个阶级或集团。他有时候似乎是在说,人类可以判然地区分为敬神者和不敬神者,被压迫者和压迫者。然而事情实际上并不那么简单。

萨尔瓦多的耶稣会士约恩·索布里诺(1938～　)一直在解放神学的背景中从事于基督论问题的研究。他的书以英文名字«十字路口上的基督论»为人所知。象古蒂雷斯一样,他主张正统的运用高于正统的理论。“拉丁美洲的基督论的思索……努力要表明,基督的真理如何能够把一个罪恶的世界改造成上帝之国。”③他宣称，新约中耶稣的各种称号并不具有排他性的地位，他说,“今天可以十分正确地把耶稣称为‘解放者’，只要我们记住，正是通过耶稣,我们才了解了真正的解放是什么,应该如何得到那真正的

① «解放神学»,第15页。
② 同上书,第263页。
③ «十字路口上的基督论»,第349页。

解放。①"

我们已经提到，解放神学在神学上相当正统。正如黑人神学家们把"上帝之死"斥为资产阶级的东西一样，索布里诺也不赞成某些英国神学家对道成肉身的否定，他宣称，他所知的任何一位解放神学家都不否定基督的神性。

最后我们来看看妇女对于神学和宗教思想的贡献。1970 年，教皇保罗六世把西尔那的圣凯瑟琳和阿维拉的圣特雷莎提升到教会博士的地位，使她们成为第一次得到如此高的荣誉的妇女。当然，对于这两位伟大的女性神秘主义者来说，这种荣誉来得迟了一点，因为她们两人都已经去世几百年了。尽管如此，这个行动标志着承认，妇女在教会中除了她们一向发挥的其他种种作用以外，也发挥着思想方面的作用。女性神学家已经赢得了承认。

本世纪前叶出现了几位女性神学家和宗教思想家。她们只构成了一个很小的少数派，而且她们必须确实很有才能，才会得到承认。在她们当中，我们可以提一提爱维琳·昂德希尔（1875～1941），乔治亚·爱玛·哈克尼斯（1891～1974），还有西蒙娜·韦 409
尔（1909～1943）。虽然这三个人写作的主题彼此各异，但她们全都对灵性（精神性）和神秘主义有一种特殊的兴趣，而且人们至今还在阅读她们的著作。

在我们眼下正在回顾的这二十年间，女性神学家的数量大大增加了。而且在今天，她们已不大可能专写灵性的问题，倒更可能去写（比如说）上帝概念中的男性老框框或者妇女在教会中的地位之类的问题。由于她们作为一个迄今为止是沉默的、但现在正在寻求表现的集团的新的自我意识，她们还发觉自己同解放神学家有密切的关系，对解放神学家的工作很有兴趣。正是由于这些原因，我们把妇女神学家纳入专论某些特殊旨趣的这一节来谈。随着

① 《十字路口上的基督论》，第379页。

女性神学家数量的增长(毫无疑问会增长)，把她们视为一个集团将不再适宜，而应该把她们分散到吸引她们的各个不同的思想学派中去。

在这些新型的女性神学家当中，朵罗西·索勒①(1929～)是最为著名的人物之一。她的旨趣，很多都已明显地表现在六十年代中期出版的一本书——《作为代表的基督》之中。她宣称，神学家们一直没有把代表与代替清楚地区分开来。基督并未取代我们的地位，而只是把这种地位向我们揭示出来，于是我们就可以自己来接受这种地位。只有这样，才能捍卫人的尊严与责任感。"就象每一种别的代表一样，基督也依赖于我们的赞同，否则他就纯粹成了一种代替者。"

刚才提到的这本书的副标题是《论"上帝之死"以后的神学》。多少世纪以来坐在宝座上受到崇拜的那个上帝，自从耶稣基督的时代以来，就被一个被剥夺了继承权的、无家可归的存在物所代替了。在此我们似乎听见了新马克思者布洛赫，也许还有莫尔特曼的回声，但在后来的著作中，索勒毫不犹豫地同莫尔特曼以及布尔特曼进行了辩论，她的这些著作进一步把神学与社会政治问题联系起来了。这些著作中包括《政治神学》和《受难》。

罗丝玛丽·拉德福德·卢瑟尔(1936～)是作为一位能力很强的、表达清晰的神学家出现在美国的，她把激进主义与罗马天主教二者结合在一起。象莫尔特曼一样，她十分认真地对待末世论，而且她也很钦佩布洛赫，因为布洛赫代表着"一种独立的、人道主义的马克思主义，这种马克思主义摆脱了党的教条的锁链，并用一种新的方式揭示了这一传统的种种重要的可能性。"②

在她的很多著作中，《激进的王国》很能使人了解她的思想。这
410 本书考察了西方的末世期待，特别是表现在再洗礼派和别的革命

① 她在德国和美国任教。
② 《激进的王国》，第203页。

性教派中的末世期待的影响。关于基督教与马克思主义的关系，书中有很多富于洞察力的、持平公允的判断。

从各种特殊角度写成的各种神学的增加，在我们这个时代，难道不正在造成分裂这个完整的学科的危险吗？我并不这样认为。如果对各种见解都兼收并容分担共享，这种增加同样会造成一种伟大的、丰富多彩的局面。如果正如马歇尔·麦克卢汉所说的，我们现在正生活在一个"地球村"里，那么我们就需要一种全球神学，它必须出自很多的源泉，来自很多的角度。

任何神学（别的学科也一样）都不可能完全摆脱神学家的旨趣和意识形态的影响。要修正由此造成的偏见，不能靠消除旨趣，而只能靠保证一切合理旨趣都可以在神学的形成过程中得到倾听。这正是今天的宗教思想中正在发生的事情，因为迄今为止一直遭受排斥的那些集团已经有了发言权。由此而来的直接结果也许是冲突，但是，在这后边，却有了一种更为充分的、基础更加广阔的理解。

117. 关于最近二十年的评论

1960年～1980年

同本世纪任何别的时期相比，我们所考察的这个时期的宗教思想，看来都显示出了同样多的生命力和多样性。但在所有这些纷繁多样的宗教思想当中，还是可以看出某些共同的倾向。我相信，在我们的概述中，我们已经发现了足够多的东西，来证实我在本章开头所作的评论，即在巴特主义和新托马斯主义造成的中断以后，十九世纪宗教思想的"内在论的、人本主义的趋势"①已经恢复起来了。然而，人们当然会希望，这不是纯粹还原到较早时代的

① 参见本书前面第380页（系指原书页码——译注）。

自由主义和乐观主义去，也希望其间这段时期的种种教训已经被吸取。

我想，可以肯定的是，现在存在着一种对人性的新的关注，存在着某种类似新人道主义的东西。① 我认为，在今天，任何神学或宗教哲学倘不具有对人性的关切，就不可能具有任何感召力。我个人欢迎这种关注的出现，因为我从来都认为，宗教和神学研究的恰当的出发点，是男男女女的人们的具体生活。今天，在宗教信徒和非宗教徒中，都有一种对于人类、对于人的性质、人的未来、人的命运的压倒一切的兴趣，也有一种要撇开那些看来同人的境况无关的问题的意向。

411 即令在一定程度上存在着对上帝问题的兴趣，这种兴趣也是与在世界和人类事务中活动的上帝有关。君主式的上帝已不受欢迎——不仅是自然神论的上帝，甚至连形而上学有神论的上帝也不再受到欢迎。笛卡尔的上帝（其功能是解释性的）已向帕斯卡的上帝投降了。值得注意的是，内在论的、哲学的上帝观，近年来如何靠近了基督教关于这么一个上帝的三位一体学说，这个上帝不仅是圣父，而且是道成肉身的圣子，还是在创造物之中进行着艰苦努力的圣灵。自从蒂里希的时代以来得到了强化的最受欢迎的象征，是深度而不是高度。应该在深层之中去探寻上帝，探寻随上帝而来的信仰和宗教的意义——这些深层构成我们的日常生活、我们彼此之间的关系、我们生活于其中的这个世界下面的基础。神学，即使就其比较狭窄的对上帝的认识这个意义而言，也不是一种背离人间的东西和世上的东西的研究，而是要通过这些现实的东西的中介而寻求与上帝的相遇。世俗神学的说法不论有多么夸大它看来确实表达了这些关注。

当然，夸大的说法也是存在的。人本主义的攻击有时太过于

① 参见罗杰尔·L.希恩：《人：新人道主义》。

走极端。对人间事务的兴趣，有时变成了排他性的，因此在六十年代，一些人排除上帝并宣布他死了，而在七十年代，另一些人则剥夺了基督的神性。即使在世俗和人本神学的一些温和形式中，人们有时也会得到这么一种感觉，即仿佛回到了十九世纪关于进化的理论之中，而二十世纪的那一切教训，则被以一种最不花力气的方式，扫到地毯下面去了。在此我心中想到的，不仅有一些美国的新教神学，而且有欧洲天主教的某些产物。

但是，只要出现极端的、反常的东西，似乎就会有一种自我矫正的机制开始发挥作用，最终克服任何简单化的做法。在背离遥远的上帝而走向人的生活的过程中，新人道主义就在这种未完成的存在物*之中揭示了超越原则**本身。从新马克思主义到超验托马斯主义，各种不同的思想学派，都以一种给人以深刻印象的方式揭示出：人是一种奥秘，他不断地超越出自身之外，他随身带来了理解超越意义的线索。贝加也夫写道："人不是世界的一块碎片，相反，包含着整个的宇宙之谜，以及对这个谜的答案。"①如果确乎如此，那么，人类的宗教探求，必将继续进行下去。

* 指人。——译注

** 指神。——译注

① 《人的命运》，第45页。

415 # 索　引

〔人名、书名、术语中外文对照表；条目后边的数字为英文原书页码，即中译本边码。〕

423

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
ＳＳ号=１０１５０８２７